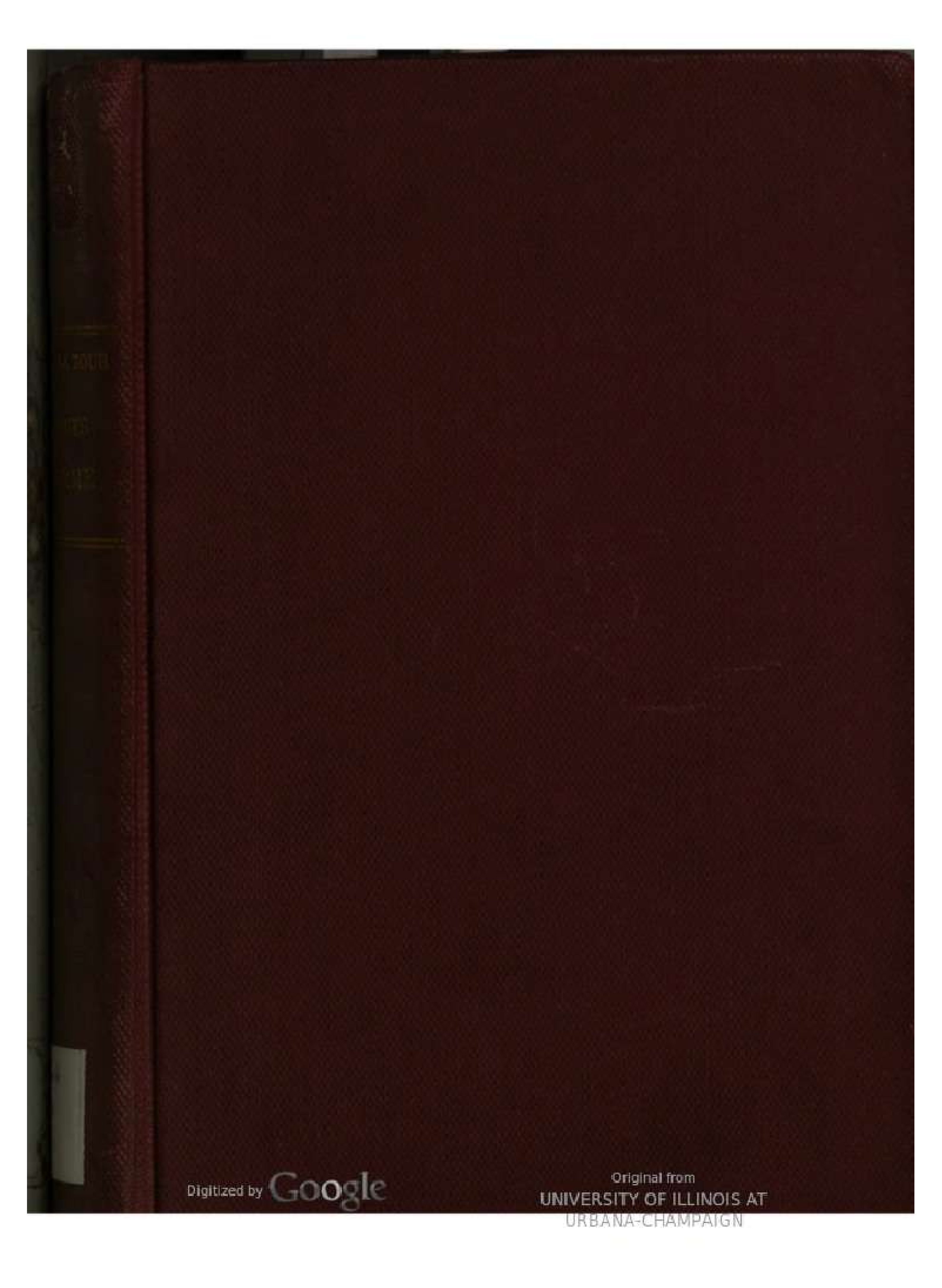








LES ORIGINES

DE LA RÉFORME

PRINCIPAUX OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Les Élections épiscopales dans l'Église de France du IX[e] au XII[e] siècle. Étude sur la décadence du principe électif. Paris, Hachette, 1891 (*Épuisé*).

Les Origines religieuses de la France. *Les Paroisses rurales.* Paris, Picard, 1900 (*Épuisé*).

Questions d'Histoire sociale et religieuse. *Époque féodale.* Paris, Hachette, 1907.

Les Origines de la Réforme.

I. *La France moderne.* Paris, Hachette, 1905.

II. *L'Église catholique.* 1909 (*Épuisé*) (*Seconde édition en préparation*).

EN PRÉPARATION :

Les Origines de la Réforme. IV, *Calvin et l'Institution chrétienne.*

1921-13. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 6-14.

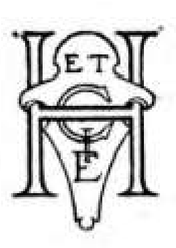


P. IMBART DE LA TOUR
Membre de l'Institut.

LES ORIGINES
DE LA RÉFORME

TOME III

L'ÉVANGÉLISME
(1521-1538)



PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1914



PRÉFACE

Avec ce livre, nous entrons dans l'histoire de la révolution religieuse.

Nulle période plus complexe, plus confuse, plus incertaine, nulle aussi plus féconde, que ces dix-sept années qui s'étendent de 1521 à 1538. C'est ici que notre XVIe siècle religieux se dessine. Dans la fermentation des esprits, l'ancienne discipline intellectuelle et morale de l'Europe se dissout, et ce sont aussi des formes de pensée et de croyance qui s'ébauchent; dans cette mêlée des dogmes ou des partis, non seulement l'unité chrétienne se déchire, mais le protestantisme et le catholicisme moderne se constituent. La grande époque de la Renaissance est terminée : une ère théologique commence. L'humanité pensante a appris de l'antiquité tout ce que celle-ci pouvait lui enseigner; d'autres problèmes, d'autres passions la dominent, ceux de sa destinée morale, de son salut et de sa foi.

Il n'est point de révolution plus profonde depuis les origines du christianisme; mais pour la comprendre, pour la suivre, il est nécessaire d'en marquer exactement le point de départ. Ces faits ont eux-mêmes des



précurseurs dans la transformation que nous avons déjà étudiée et qui, dès la fin du XV[e] siècle, nous a apparu sous une double forme : l'humanisme chrétien et la mystique. Vers 1520, ces courants ont fini par se rejoindre; un seul mot leur convient alors : l'*Évangélisme*. Entre tous ces hommes, en effet, si diverse que soit leur origine, si troubles que se montrent leurs aspirations, s'est établi un principe commun : le retour à l'Évangile. Nous avons quelque peine aujourd'hui à nous imaginer ce que fut cet idéal nouveau, sa profondeur, sa force, son élan. Il n'est point seulement la résurrection du passé chrétien, la connaissance directe et savante de la Bible : il s'affirme comme un sursaut de vie morale. Il répond tout ensemble à un besoin de certitude et de rénovation. Il crée bien plus qu'une culture : une foi. A travers sa parole, c'est le Christ même que tant de chrétiens veulent atteindre. Après la renaissance de la beauté et du savoir, voici bien la renaissance des âmes. Le vieil Évangile passe comme un frisson qui secoue l'Europe dans ses cimes les plus hautes, celles de la conscience et de la pensée.

Luther se rattache à ce mouvement. Mais par ce fait qu'il le transforme, il le déforme. Le schisme n'a point seulement scindé l'unité de l'Église, mais celle de l'évangélisme. Il y a un groupe qui se détache bruyamment de Rome, de la hiérarchie, de la tradition, intellectuelle ou cultuelle : il y en a un autre qui aspire toujours à régénérer sans détruire, à restaurer la société chrétienne, non à briser la structure de ses lois ou de son gouvernement. Et ce fut une autre des conséquences de cette crise douloureuse, d'avoir, dans le catholicisme même, séparé, parfois opposé les deux tendances qui,

formées alors, n'ont cessé de se survivre : celle de l'intransigeance, celle des conciliations possibles et du progrès. — Dans le champ clos où se heurtent les croyances, nous allons voir évoluer trois éléments, conservateur, réformiste, révolutionnaire : celui qui défend obstinément la scolastique, les anciennes méthodes, le vieil esprit, celui qui veut la réforme sans rupture, celui qui poursuit la réforme par une sécession.

Il est nécessaire d'établir nettement ces cadres, si nous voulons comprendre le développement ultérieur des faits. Peu de domaines ont été plus défrichés que ces débuts de la Réformation française. Il n'en est point peut-être dont l'aspect soit plus confus. Les détails nous sont connus; une ombre court sur l'ensemble. Nous subissons toujours plus ou moins les préjugés dont la polémique a obscurci notre vision. De ces préjugés, deux au moins doivent être signalés. — Le premier est doctrinal; c'est l'idée que les protestants se sont faite pendant longtemps de la Réforme et du catholicisme : l'une, théologie de la foi, l'autre, théologie des œuvres : l'une, Église de l'Évangile, de la conscience individuelle, de la liberté; l'autre, Église de la tradition, de l'autorité, de la contrainte. Opposition artificielle que, dans un intérêt de controverse, Luther avait déjà imaginée. Elle n'en a pas moins servi à classer les idées et les partis, et ainsi plus d'un historien de la Réforme a-t-il été conduit à compter dans ses rangs tous ceux qui, comme les humanistes ou les mystiques, se réclamaient de l'Évangile, du sentiment intérieur ou de la grâce. — La seconde erreur, historique, vient d'une conception inexacte des temps. Elle consiste à opposer, dès le début, protestantisme et catholicisme comme ils

s'opposeront plus tard. Le protestantisme devient ainsi l'expression unique du mouvement réformateur, de même que l'ancien ordre de choses est identifié avec le catholicisme. Entre ces deux grandes masses, tout parti intermédiaire s'efface, disparaît, sans importance, comme sans objet.

On ne saurait croire combien ces « apriorismes » ont faussé l'histoire. Par eux la Réforme est devenue une équivoque. Ils ont permis, par exemple, à M. Buisson, de la confondre avec la Renaissance ; et on ne sera pas peu surpris de lire chez un auteur aussi averti que M. Baum, que « les meilleurs écrivains du XVI[e] siècle (à part Montaigne, et encore !) étaient protestants ». Ils nous ont valu la thèse ingénieuse, mais arbitraire, de M. Doumergue, d'un « protestantisme fabrisien », précurseur du calvinisme. Les historiens de notre politique religieuse en ont été tout imprégnés, qui ont cru à cette légende d'une royauté française, hésitant, oscillant, au moins de 1520 à 1540, entre le catholicisme et la foi nouvelle. Surtout, ce qui s'est évanoui dans cette brume, c'est le grand mouvement du catholicisme réformateur, si original, si profond, où la plupart des historiens n'ont vu qu'un protestantisme inconséquent, presque honteux de lui-même et qui n'eut ni le courage de ses desseins, ni la vue claire de ses principes. Chose curieuse ! Nombre d'écrivains catholiques ont subi cette tyrannie des idées reçues. Mais que gagnent la sincérité et la paix intellectuelles à ces déformations ?

Heureusement, les travaux de la jeune école historique commencent à mieux dégager le plan des doctrines. Des monographies excellentes nous ont appris à préciser davantage ces notions de Renaissance, d'Huma-

nisme, de Réforme. C'est un même effort de restitution exacte, d'intelligence sereine du passé, que nous tentons à notre tour. L'auteur n'en ignore point les difficultés. Rien n'est plus délicat que l'histoire des croyances. Il faut y toucher prudemment : car, quand ces croyances sont encore vivantes, derrière les lecteurs, on atteint des âmes. Et rien non plus d'aussi ingrat qu'une histoire d'ensemble. La multiplicité des textes, l'enchevêtrement des idées ou des partis, l'obligation de distinguer sans opposer, de comparer sans confondre, d'être clair sans être inexact, sont autant d'écueils à éviter. L'historien risque toujours de se perdre dans la poussière du détail ou l'indéterminé des généralisations. Il y a au moins un fil qui le guide : l'étude de tous les témoignages et le classement rigoureux des faits.

Cette méthode a déterminé le plan de ce livre.

Il nous a été nécessaire d'exposer d'abord les doctrines, celles qui sous le nom de Luther, d'Érasme, de Lefèvre, vont diriger la pensée religieuse de cette génération. — Puis, nous avons dû suivre le mouvement dans ses étapes. Une première période, de 1521 à 1530 nous a semblé former déjà un tout bien distinct. Période d'anarchie, de dissolution, en quelque sorte négative, où les esprits savent mieux ce qu'ils repoussent que ce qu'ils veulent, où, quelles que soient d'ailleurs leurs divergences, tous ceux qui aspirent à une réforme sont unis contre la scolastique et les abus. Et pareillement aussi, l'opposition qui les arrête est tout à la fois une œuvre de défense religieuse et de réaction intellectuelle. — Mais peu à peu les doctrines se précisent comme les partis se forment. Après les conciles



de 1528, l'établissement solide des réformés français à Neuchâtel, une période organique commence. Le parti intransigeant est vaincu. La digue qu'il a tenté d'opposer à l'esprit nouveau est submergée. Nous voyons alors en présence, issues de l'Évangélisme, deux forces de direction : l'une, celle qui, autour du roi, avec le roi, unie à la Renaissance ou plutôt se confondant avec elle, aspire à diriger le catholicisme français; l'autre qui, rattachée à la révolution religieuse, se condense insensiblement en une nouvelle théologie et une nouvelle Église. A celle-ci nous garderons son nom traditionnel, pris dans son sens précis et strict, celui de *Réforme*. Quant à l'autre, le mot de *Réformisme* nous a paru seul pouvoir la définir.

Nous terminerons cette étude au moment où une dernière évolution va faire paraître avec Calvin le protestantisme français, et où, autour du Concile attendu et bientôt réuni, vont se concentrer toutes les forces vives de la religion traditionnelle. Conclusion inévitable de ces années de tâtonnements et de désordre! Peut-être le lecteur verra-t-il mieux alors où est la véritable réforme française, celle qui unit dans un même idéal l'élite du pays, son gouvernement, ses évêques, ses écrivains. On peut dire que l'âme de notre race palpite dans ce grand parti qui, de 1530 à 1538, sauve la liberté intellectuelle, incorpore la Renaissance à la vieille foi, ébauche une politique nationale, au dedans, de tolérance, au dehors, d'équilibre, restaure le catholicisme lui-même en contribuant à élever à la tête de l'Église le plus grand des papes du XVI[e] siècle, Paul III. Et enfin s'il y a une heure en Europe où on a cru à un rapprochement possible des

doctrines et à un retour à l'unité, on le doit à ses idées non moins qu'à ses chefs.

Un de nos grands critiques me demandait un jour pourquoi la France était restée catholique. — L'auteur souhaite que, dans cette étude, on puisse trouver déjà une réponse à cette question.

Paris, mars 1914.

M. H. Weiss a bien voulu, avec sa compétence et sa bienveillance habituelles, m'aider de ses conseils et de ses recherches ; MM. le Dr K. Roth, bibliothécaire à l'université de Bâle, et Moulin, conservateur des archives du Parlement d'Aix m'ont copié ou analysé des documents ; mon confrère, M. Rébelliau, MM. R. Narsy et J. Pommeret m'ont prêté leurs concours pour la revision de quelques parties de ce long travail. Qu'ils me permettent de leur exprimer ici ma vive gratitude. Et je ne saurais non plus oublier MM. les bibliothécaires et archivistes de Zurich, de Berne, de Genève, de nos dépôts français, qui, par leurs indications personnelles, m'ont rendu si facile ce long et rude travail d'approche, nécessaire à l'historien.

PRINCIPALES ABRÉVIATIONS

A. D.	=	Archives départementales.
A. M.	=	Archives municipales.
A. N.	=	Archives nationales.
A. V.	=	Archives du Vatican.
B. M.	=	Bibliothèque municipale.
B. N.	=	Bibliothèque nationale.
B. P.	=	Bibliothèque publique.
B. Un.	=	Bibliothèque de l'Université.
B. V.	=	Bibliothèque du Vatican.
C. R.	=	Corpus Reformatorum.
R. H.	=	Revue historique.
A. H. R.	=	Archives d'histoire religieuse.
B. P. F.	=	Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français.
R. Q. H.	=	Revue des Questions historiques.



LIVRE I

LA DOCTRINE



CHAPITRE I

LUTHER

I. *La formation.* — 1. *Éléments psychologiques.* — La jeunesse. La crise morale. Pessimisme et tendance à l'absolu. — 2. *Éléments intellectuels.* — La culture classique. Ses lacunes. — La culture théologique. — *a)* Le nominalisme. Ce que Luther doit à la notion occamienne de la science et de la liberté. — *b)* La mystique. Saint Augustin et les mystiques du moyen âge. Ils détournent Luther de la dialectique et de la théologie spéculative. — *c)* L'humanisme chrétien. Influence de Lefèvre et d'Érasme. Le christianisme « spirituel ». — 3. *Éléments sociaux.* — L'idéal et le fait chrétiens. Le sentiment des réformes. Tous ces éléments vont pousser Luther à une conception nouvelle du christianisme.

II. *L'évolution religieuse.* — La rupture n'est due ni à une cause soudaine, ni à une cause unique. — Élaboration progressive. — Les premières œuvres (1509-1512). Conciliation de l'augustinisme et de la scolastique. — Les Commentaires sur les Psaumes (1513-1514). — Prédominance de la mystique. Évangile et Loi : Justice spirituelle et Justice des œuvres. — « L'Épître aux Romains » (1515-1516). La mystique se transforme en théologie. — Idée fondamentale du système. La corruption totale de la nature. — Ses conséquences. — La justification ramenée à la justice imputative : le christianisme à l'idée de foi. — La rupture se fait sur le problème moral.

III. *La doctrine. Le principe fidéiste.* — Comment Luther s'écarte de la théologie catholique. — Dissociation et antinomie de la raison et de la foi, de la liberté et de la grâce. — La *foi seule.* — Plus de données rationnelles dans la croyance. — Plus d'activité libre dans le salut. — Mécanisme et nécessité. — Destruction des formes traditionnelles de la vie et de la pratique religieuses : les indulgences, les sacrements, les œuvres, le culte des morts et des saints.

IV. *La doctrine. Le principe scripturaire.* — Comment Luther va y être conduit. — Sa notion mystique de l'Église : L'Église de la foi et



l'Église de l'histoire. — Luther les distingue; il va bientôt les opposer. — La question des indulgences (1517). — Le conflit. — Négation progressive de la primauté papale, de l'infaillibilité conciliaire, de la hiérarchie (1518-1520). Le sacerdoce universel. — Obligation de trouver un principe d'autorité. — *L'Écriture seule.* — Le littéralisme scripturaire fondement de la dogmatique et de l'organisation nouvelles. — « La liberté chrétienne. »

V. *Le schisme.* — Ébranlement causé dans les esprits par la doctrine et l'attitude de Luther. — Causes de son succès. — L'homme. — Caractère national de sa réforme. — Caractère populaire de sa prédication. — Son idéal chrétien. — L'Evangélisme se constitue et la révolution religieuse est commencée.

WITTENBERG a gardé tout le charme du passé. Mollement étendue sur les bords de l'Elbe, à l'orée de cette plaine du Nord, sans heurts et sans éclat, elle se détache à peine du cadre de verdure qui l'abrite. Son calme intérieur répond bien à cette paix des choses. Dans la petite ville discrète, un peu grave, rien ne rappelle l'agitation, la fièvre intense des grandes sœurs industrielles. Celle-ci vit de ses souvenirs. Elle les raconte par ses monuments, vieilles églises, maisons « gothiques », qui n'ont guère changé depuis quatre siècles. Elle les respecte par son silence. On la croit assoupie; elle se recueille, comme ces personnes pieuses qui, les yeux mi-clos, veillent en priant sur une châsse. Nous voici au centre de la vieille Allemagne, au cœur même de la Réforme. Dans cette longue et large voie qui, des Augustins, mène au château, a déferlé le courant de l'histoire humaine. C'est dans le cloître que Luther a enseigné; c'est sur les portes de la chapelle ducale qu'il a affiché ses thèses; c'est dans le sanctuaire qu'il repose, aux côtés de Mélanchthon, à l'ombre de l'aigle impériale et des écussons princiers, qui s'inclinent, comme l'hommage d'un peuple, sur la dalle de pierre où est gravé son nom[1].

1. On trouvera dans Grisar, *Luther*, Fribourg-en-Brisgau, 1911-1913, une bibliographie complète. Les problèmes soulevés par la vie et les écrits du réformateur ont été, dans ces dernières années surtout, grâce

I

En 1516, il a trente-trois ans. Son enfance fut triste. Dans cette faille du plateau saxon où il est né, la nature est âpre comme l'horizon étroit; entre les crêtes monotones et rectilignes qui courent sur le ciel, rares sont les échappées de verdure et de lumière. Au foyer paternel, il ne trouve d'abord que le labeur et l'angoisse. Ses parents sont pauvres; mais son père, paysan rude, intelligent, tenace, aspire et réussit à s'élever; il deviendra un bourgeois, puis un magistrat de Mansfeld. Sa mère, Marguerite Ziegler, de conscience timorée, de piété superstitieuse, ne semble pas plus tendre. Dure au travail, elle élève durement ses fils. Dans ce milieu, l'enfant connaît à peine ces premières caresses des choses et des êtres qui dilatent une âme. A la moindre faute, on le fouette jusqu'au sang. La chanson qui le berce lui rappelle que nul ne lui sourit. La religion même l'effraye. On ne lui parle que des jugements de Dieu ou des embûches du diable, et il pâlit au nom du Christ. Plus tard, il se souviendra des terreurs qu'il a ressenties ou des verges qu'il a reçues [1].

Ces impressions profondes de l'enfance, l'école ne les changera guère. Jean Luther était ambitieux, pour les siens comme pour lui-même, et il se doutait du prix attaché au savoir. Tout jeune, Martin est confié au pédagogue de Mansfeld. A quatorze ans, il est envoyé à Magdebourg, chez les Frères de la vie commune. Dans la grande ville, il demeure

aux critiques de Denifle, l'objet d'études approfondies. M. Boehmer a donné un résumé de ces recherches dans son petit livre : *Luther im Lichte der neueren Forschung*, 2e éd., Leipzig, 1910.

1. Sur la jeunesse de Luther voir spécialement : K. Jürgens, *Luthers Leben von seiner Geburt bis zum Ablasstreite* (Leipzig, 1846) et Oergel, *Vom Jungen Luther* (1899). La date de la naissance a été discutée. Celle du 10 nov. 1483 est généralement admise. Cf. Köstlin-Kawerau, *Martin Luther* (Berlin, 1903, p. 743, n° 16).



isolé, comme perdu. La dureté des maîtres est proverbiale, et, plus d'une fois, les écoliers pauvres ont dû, par les rues, chanter des noëls pour avoir du pain. En 1498, nous retrouvons l'adolescent à Eisenach; trois ans plus tard, à l'université d'Erfurt, son père le destinant à la judicature. Enfin, l'existence s'est adoucie. La famille a un peu d'argent; le jeune homme trouve des amis. Malgré tout, sa nature rêveuse et sérieuse se révèle dans ses goûts. Il s'exerce au chant; il se passionne pour les livres : il découvre la Bible. Sous la bonne humeur de l'étudiant, percent déjà les préoccupations du futur moine. En 1502, une maladie grave a failli l'entraîner au désespoir. Visiblement, il y a peu de jours sereins dans cette jeunesse. A part l'affection maternelle d'une femme qui s'est penchée sur le petit écolier d'Eisenach, toute tendresse en est absente. Il grandit seul, ou presque seul, sous l'aiguillon de la misère, des ambitions paternelles, de l'effort rude et incessant. Ces expériences ne préparent guère à l'optimisme. Mais dans ces natures repliées sur elles-mêmes, la vie se concentre et se développe en profondeur. Les facultés émotives, tendues à l'excès, ne restent plus en équilibre avec les facultés cérébrales. De telles âmes ne se contentent guère de demi-vertus, de demi-vérités, de demi-mesures. Il suffit d'une secousse pour changer leur destinée.

On sait par quels incidents celle de Luther se décida. Un ami meurt subitement à ses côtés; lui-même échappe, comme par miracle, à la foudre. En vérité, sa nature morale n'avait-elle point déjà préparé sa vocation? Le 17 juillet 1505, malgré l'opposition de son père et les instances de ses amis, il entre aux Augustins d'Erfurt.

Que furent ces premières années de vie religieuse? Nous le savons mal. Il semble bien que l'exaltation qui le jeta dans le cloître ait provoqué, dans cette âme de vingt-deux ans, la crise inévitable. A travers les déformations ultérieures de ses souvenirs, nous percevons comme un écho des tem-

pêtes où il s'est débattu d'abord[1]. — Pas une ombre sur la foi. Mais dans cet état qu'il a choisi avec toute la fougue et l'illusion de sa jeunesse, c'est de lui-même qu'il doute. Être moine, c'est être parfait. Or, toutes les forces de la nature nous poussent vers l'injustice. Le péché est dans la chair! Il faut meurtrir la chair. Il tyrannise l'esprit! On doit abattre l'esprit. La « superbe », voilà le mal profond, invincible, que le novice dénonce et dont il souffre. A chaque aveu de ses fautes, contrit, pardonné, « il se croyait meilleur que les autres »; il s'aperçoit qu'il est toujours « sous la loi du péché ». Dans cette nostalgie de la perfection impossible, ce corps à corps avec la nature toujours rebelle, on s'use vite. Le jeune moine s'éveille en sursaut, « inonde son lit de ses larmes, » multiplie les dévotions sans retrouver la paix. Elle revient enfin, sous l'influence de son supérieur, Staupitz, qui le console, le rassure, lui fait comprendre la sérénité de l'Évangile et la douceur de l'abandon à Dieu. En 1507, la crise semble bien finie[2]. Luther reçoit le sacerdoce; l'année suivante, il est attaché au couvent de Wittenberg. Il se voue alors à l'étude, passionnément. Bientôt, il écrira contre les moines qui songent à faire plus et mieux que la règle, s'égarant dans les œuvres d'un ascétisme surhumain[3]. Lui est devenu un religieux exact, soumis, de bonne santé. Il se mêle aux affaires comme aux querelles de son ordre. Il écrit, il étudie, il prêche. A la fin de 1511, nous le voyons à Rome, en mission; en 1515, il deviendra vicaire général de district. Il a renoncé « à escalader le ciel[4] ».

1. La crise religieuse est indéniable. Luther y fait allusion dans ses premières lettres. Enders, *Briefwechsel*, t. I, n° 12, à Leiffer, 15 avril 1516. Il parlera également de l'influence de Staupitz.

2. Luther reçut la prêtrise en avril 1507. Enders, I, n° 1. En 1509, il écrit à son ami Braun qu'il se livre à l'étude et se porte bien (*Id.*, *ibid.*, n° 2, 17 mars). Il parle à plusieurs reprises dans sa correspondance de sa vie active et de ses occupations.

3. Weim., IV, p. 307. « Religiosi devotarii sibi... provideant, ne in suis devotionibus confidant secretis et peculiaribus. » *Id.*, t. IX, p. 114. Il loue une lettre de saint Anselme sur le même sujet.

4. Luther retourna à Erfurt à l'automne de 1509 et y resta sans



Mais déjà est formé le pli de sa vie morale. Dans cette crise, l'infirmité de sa nature, comme de notre nature, lui avait paru la seule vérité incontestable. Dans l'apaisement même, sa conscience délicate et timorée gardera cette obsession maladive du péché. Tels sont les sentiments intimes, dont les premiers sermons et les premiers livres ont gardé l'écho : « Heureux ceux qui pleurent leurs péchés.... Toi seul, Seigneur, les connais tous.... La multitude de tes miséricordes ne sert à rien, là où ne se rencontre point la multitude de nos misères. Tout notre effort doit être d'exalter, d'aggraver nos fautes..., de nous accuser, de nous juger, de nous condamner nous-mêmes.... Nous devons sans cesse nous être suspects, craindre, pleurer..., toujours pécheurs, toujours immondes.... Le péché est notre être[1]. » — Mais si nous sommes tels, infailliblement et inlassablement, où est notre salut ? Ainsi l'angoissante question qu'il se pose lui révèle le sens du christianisme. Le Dieu vivant qu'il cherche, n'est point celui de la dialectique et des systèmes, mais ce Dieu qui justifie, qui rassure et qui console. Croire à sa bonté, nous abandonner à sa grâce, ne chercher qu'en Lui et par Lui seul, non dans nos vertus, nos pratiques ou nos œuvres, le pardon et la paix : voilà toute la religion. « Se tenir debout par nos propres forces, écrira Luther en 1516, j'ai été, moi aussi, dans cette erreur, et je lutte contre elle. » — « La foi seule est notre joie[2]. » Sa pensée religieuse a sa genèse dans cette expérience intime. Sa

doute jusqu'à l'automne de 1511. Peut-être revint-il à Wittenberg avant son voyage à Rome. A coup sûr, il s'y trouvait au début de 1512. Sur le voyage à Rome, cf. Kolde, *Die deutsche Augustinercongregation*. Grisar, d'après Paulus, adopte la date de 1510-1511 : Kawerau, Kolde, Hausrath, celle de 1511-1512, qui paraît la plus probable.

1. *Dict., super Psalterium*. Weim., III, p. 411, 429. — *Id., ibid.*, p. 323.

2. Enders, I, n° 11. — L'Evangile apparaît d'abord à Luther comme « un doux message de l'âme, et le secours de la conscience désespérée... ». Sermon du 7 déc. 1516 (Weim., I, p. 105). Il y voit également « l'intelligence de la Loi » et « la prédication de la pénitence ».

psychologie prépare sa théologie. Pour que le sentiment s'érige en dogme, que faudra-t-il? Sur ce fond de pessimisme et d'absolu que renferme sa nature, les influences qui vont agir sur son esprit.

Celles-ci sont complexes. Luther grandit à cette aube de siècle où dans le ciel de la pensée se croisent les lueurs les plus diverses, rayons pâles, confus, des choses qui finissent ou des choses qui commencent, et dont cette âme va s'imprégner. On peut dire que de 1501 à 1516, tous les courants, tous les contrastes de son époque, moyen âge et Renaissance, rationalisme et mysticisme, passé et avenir, en lui viennent se rejoindre. Peu de cerveaux sont plus souples et plus ouverts. Pour le jeune moine, l'étude n'était point seulement une sauvegarde, mais un besoin; cette activité intellectuelle lui laisse à peine le temps de dire ses Heures ou de « célébrer [1] ». Il cherche partout, lit tout, retient tout. Sa curiosité inlassable n'a d'égale que sa rapidité à assimiler ou sa puissance à retenir. Avec la Bible son commerce est si étroit, qu'il en cite de mémoire des passages entiers. Pour préparer ses leçons sur les Psaumes, il ne consulte point seulement les éditions savantes, mais les Pères, comme saint Augustin et saint Jérôme, les exégètes, comme Isidore de Séville, Nicolas de Lyre, Paul de Burgos, les philologues, comme Reuchlin et Lefèvre [2]. En même temps, et pêle-mêle, il dévore les théologiens et les poètes, Scot ou Occam, Érasme ou le Mantovano. A vingt-neuf ans, il a déjà la réputation d'être un des plus savants hommes de son ordre [3].

1. Enders, I, n° 26 (26 oct. 1516).

2. Weim., III, p. 38, 39, 48, 80, 104, etc. Sur Luther et Nicolas de Lyre, cf. Siegfried, *Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T.* (Halle., 1869), Luther s'est servi également de l'*Expositio in Psalterium* de Cassiodore, des gloses de Torquemada, imprimées en 1487, et du *Repertorium apostillarum utriusque Testamenti* du Cardinal Hugues, édité en 1504.

3. Melanchthon, C. R., t. VI, p. 158. En 1519, ses adversaires, Eck et Emser lui rendent le même hommage.

— Mais dans quelle mesure a-t-il subi ces disciplines diverses, et que leur doit-il ?

A la culture classique, il devra peu. « Je ne suis qu'un barbare », dit-il plus d'une fois [1]. En cela il se trompe. A Erfurt, où il avait étudié la philosophie et le droit, il avait pris contact avec les humanistes : Lang, Spalatin, Rubianus, ses amis devenus plus tard ses disciples. Grâce à eux, sans doute, « il goûta à la douceur des lettres ». L'antiquité latine lui est familière. Il en connaît les orateurs et les poètes, même les élégiaques, préférant à tous, d'ailleurs, Horace et Virgile. Il en nourrit son style, mettant une coquetterie à lui prendre des sentences ou des images, citant d'abondance, en hôte de la maison [3]. Et combien il dépasse les cicéroniens de son temps par l'éclat, la force, le relief ! — Mais il ne se trompe qu'à demi, si connaître l'antiquité est moins emprunter à ses livres que se pénétrer de sa vie.

De l'immense domaine que chaque jour explorent les humanistes, une province d'abord, l'hellénisme, lui est mal connue. Il n'apprendra le grec qu'assez tard ; encore la connaissance des mots ne lui donnera-t-elle qu'une notion incomplète des œuvres [4]. Il ignorera la plupart des historiens et les tragiques. De Platon, il n'a guère lu que le *Phédon*, et une traduction latine lui a révélé les seuls traités d'Aristote dont il ait, semble-t-il, fait une étude complète : l'*Éthique*, la *Physique* et le *Traité de l'âme*. L'unique livre qu'il ait

1. Schmidt, *Luthers Bekanntschaft mit den alten Classikern* (Leipzig, 1883). Evers, *Das Verhältnis Luthers zu den Humanisten* (Rostock, 1895).

2. Enders, I, n° 14, à Mutian. — Cf. Luther à Léon X, 30 mai 1518.

3. Ces souvenirs abondent dans les *Dictata* sur les Psaumes. Luther y cite notamment les *Géorgiques*, l'*Énéide*, le *Remedium amoris* d'Ovide, Horace, Juvénal, Senèque, Pline l'Ancien, le *Pœnulus* de Plaute et les *Adelphes* de Térence. Il ne semble avoir lu les élégiaques que plus tard. — Dans sa préface aux *Operationes in Psalmos*, il se targue d'écrire en humaniste. Nous savons qu'il composa des poésies latines.

4. Schmidt, p. 48 et suiv. Luther ne commença à étudier le grec qu'avec Melanchthon, en 1518.



connu dans l'original est l'*Iliade*. En réalité, l'hellénisme ne sera jamais à ses yeux qu'une « agréable » littérature. Et ces Latins même qu'il cite, sommes-nous bien sûrs qu'il les ait lus tous? Comme ses contemporains, Luther s'est certainement servi des lexiques et des manuels : la *Margarita philosophica* de Reisch, le *Répertoire* de Jodocus Windsheim[1]. Recueils commodes qui groupaient, à l'usage des étudiants et des maîtres, les vers ou les sentences célèbres des anciens. Dans cette vision, souvent rapide et superficielle, comment donc s'étonner que le sens profond de l'antiquité lui échappe? Il respire le parfum, sans goûter le miel.

Aussi bien, ce sont les idées maîtresses de la culture classique, sa religion du beau, sa foi dans la justice, son respect de la raison, en un mot, ce par quoi elle est une des plus nobles fleurs de la culture humaine, que sa nature repousse et que sa croyance réprouve. De tout cet idéal, l'art seul le touche. Il adore la musique; n'est-elle point, comme la poésie, cette musique du verbe, l'écho de notre vie intérieure? On ne peut dire que l'ami de Cranach et de Dürer ait été insensible à la beauté de la forme; et si le luthéranisme n'a pas eu les fureurs iconoclastes de la Réformation française, c'est un peu à son fondateur qu'il le doit. Cependant il écrira en 1523 : « Je pense qu'on doit détruire les monastères et les cathédrales », ajoutant comme pris d'un remords, « ou au moins les abandonner[2] ». Il aime la nature, et, dans une lettre célèbre, parlera en poète du chant des oiseaux[3]. Mais contrariés, détournés par les préoccupations doctrinales, ces souffles bienfaisants du

1. Ficker, *Anfänge reformatorischer Bibelauslegung. — Römerbrief.* Leipzig, 1908, Introd., p. LIX.

2. Enders, IV, n° 706. Au duc de Savoie (7 sept. 1523). « Merito itaque censemus, omnia monasteria et cathedrales et quascunque similes abominationes in loco sancto stantes penitus abolendas aut deserendas esse. »

3. *Id.*, VII, n°s 1624, 1625 (23 avril 1530).

dehors passent vite. L'hôte de la Wartburg écrira à Mélanchthon : « Qui sait ce que, dans les conseils du silence, Dieu va faire sur ces hauteurs [1] ? » Regard rapide et distrait!... De l'admirable paysage, aucune voix ne s'élève pour lui prêcher l'oubli, et, « dans ces conseils du silence », ce qu'il écoute, ce sont ses griefs, ses haines, le tumulte des doctrines, l'agitation de la place publique dont ses correspondants lui renvoient l'écho. — Assurément, il ne regarde que vers les choses de l'âme, et, à ces profondeurs, entre l'idéal chrétien et l'idéal antique, quels rapprochements peut-on rêver?

Toute la sagesse, toute la morale de l'antiquité sont fondées sur la croyance à la valeur de l'homme. « Nous demandons avec Juvénal, un corps sain et une âme saine.... C'est quand nous sommes sains que le mal de la chair est inguérissable [2]. » Partant, des grandes disciplines classiques, il n'en est point à qui le jeune théologien fasse grâce. Le Droit? Cette science du juste ne lui paraît qu'une procédure de l'utile, un ensemble de règles destinées à justifier la ruse ou la force, de traditions « tout au plus bonnes aux puissants et aux riches ». — « Le mot de justice, écrira-t il en 1516, je l'entends avec de telles nausées que je serais moins en peine, si on me volait quelque chose. » Civil ou canonique, le Droit n'est que le triomphe de l'égoïsme, « l'hypocrisie » de l'intérêt, donc l'opposé de la morale et de la charité. Comment l'amour de la loi se concilierait-il avec la loi de l'amour? « La vraie justice pour l'homme est de ne rien retenir.... L'universelle justice est l'humilité [3]. » — La philosophie? « Il y a

1. Enders, III, n° 431 (12 mai 1521).

2. *Decem Præcepta*, Weim., I, p. 418.

3. Cette aversion pour le droit et les juristes se révèle déjà dans les *Dictata* sur les Psaumes (Weim., III, p. 21, 447). Dans l'Ep. aux Romains, Luther insiste sur l'opposition de la religion et du droit. Ficker, II, p. 272-273. — Elle contribue à le détourner des idées traditionnelles de « justice », pour lui faire prendre le mot uniquement dans le sens de justification.

plus de sagesse dans tel verset des Psaumes que dans toutes les métaphysiques qu'un Aristote pourrait écrire. » Et on sait comment, dès 1511, Luther traite le Stagyrite, « ce raconteur de fables[1] ». Il n'est guère plus juste pour Platon; si on a pu relever des idées néo-platoniciennes dans ses premiers écrits, ce n'est point à Athènes, ni à Alexandrie, c'est à saint Augustin qu'il les emprunte. Le stoïcisme lui semble « une sottise », comme toute philosophie d'ailleurs, illusion d'impuissants « qui roulent le rocher de Sisyphe[2]... » — Quant aux poètes, bien que notre moine se pique de les connaître, il n'est point dupe de leurs leçons. « Que sont Homère, Virgile et les autres poètes héroïques, sinon des incendiaires, les panégyristes de l'homicide, des tyrans, des ennemis du genre humain[3]?... » Hyperboles, certes! qu'adouciront plus tard l'influence de Mélanchthon et la pratique de la vie. Mais à l'encontre d'un Érasme, d'un Zwingli, Luther n'est pas un humaniste. Il a pu pratiquer l'antiquité, sans se livrer à elle. Il ne l'aime point; et il lui manquera toujours ces dons que la culture classique donne à un esprit, la grâce et la mesure, et à une doctrine, ce sens du relatif qui rend humaine la vérité. Ce génie religieux est et restera avant tout un théologien.

Prenons-le donc comme tel et analysons les éléments spéculatifs dont son fidéisme va se constituer.

Par éducation, par profession, c'est d'abord à la théologie médiévale qu'il se rattache. A Erfurt, Trutvetter et Usingen lui avaient enseigné l'aristotélisme[4]. De 1508 à 1512, c'est

1. « Fabulator Aristoteles » (Weim., IX, p. 23).

2. Weim., IX, p. 25 : « Stoicorum philosophia seu potius stultitia ». *Id.*, p. 13. Sur un passage de saint Augustin : « Haec sententia grandissima est... et totam philosophiam stultitiam esse etiam ratione convincit... ».

3. *Op. in Psalmos*, Weim., V, p. 409.

4. Luther commença ses études par la philosophie. Le 9 mars 1509, il fut promu *baccalaureus biblicus*. Il fait alors sa théologie et « lit » la Bible. Il étudia les *Sentences* à Erfurt de 1509 à 1511. Ce fut à Wittenberg qu'il fut promu docteur, le 18 oct. 1512.



la scolastique qu'il étudie et professe, en prenant ses grades. Ainsi le futur réformateur avait-il commencé par être l'élève de la tradition. Tradition spéciale, cependant, celle de son ordre, celle des Mineurs, qui lui fera ignorer la pensée plus compréhensive de saint Thomas, et qui le rattachera à l'influence presque exclusive d'Occam. « Je suis de son parti », écrira-t-il encore en 1520 [1]. — Querelles d'écoles, dira-t-on. — Mais prenons garde qu'il n'y a pas eu avant la Réforme de plus grande révolution intellectuelle. En ruinant l'idée de loi, le criticisme d'Occam avait mis en pièces l'œuvre synthétique et réaliste des sommateurs. D'une part, il avait dissocié la théologie de la philosophie, séparé et même opposé les deux intelligences, celle qui, par la raison, saisit le monde phénoménal, celle qui, par la foi, nous élève au surnaturel, proclamant ainsi l'existence de deux « vérités », parfois inconciliables et peut-être contraires. D'autre part, la raison découronnée, le monde n'avait plus apparu que comme un système d'activités individuelles. La volonté était passée au premier plan, et elle-même ne pouvant se concevoir sans sa pleine autonomie, toute la valeur de l'être avait été concentrée dans cette puissance souveraine de se déterminer et de choisir : la liberté. De cette conception de la connaissance et du monde il n'est pas difficile de retrouver l'influence dans la pensée originelle du réformateur.

Elle domine sa théologie. Et donc, si dès 1513, dans ses premiers écrits, il oppose les vérités de la foi et les vérités de raison, la philosophie et l'Écriture, s'il ramène, dans l'ordre religieux ou moral, toute certitude à l'autorité seule de la parole divine, c'est la doctrine d'Occam qu'il reflète [2]. De

1. Sur l'influence d'Occam, voir Kropatchek, *Occam und Luther*, Gütersloh, 1900. Denifle-Paquier, *Luther et le luthéranisme*, t. III, p. 201. Grisar, t. I, ch. IV., qui distingue les influences « positives » et « négatives ».

2. L'opposition de la philosophie et de la foi est bien marquée dans un passage des *Dictata super Psalterium* (Weim., III, p. 507, 508).

son fidéisme voilà le point de départ intellectuel. Et pareillement, s'il conçoit le problème religieux comme celui des relations individuelles de Dieu et de l'âme, des rapports de la grâce et de notre activité, c'est toujours la pensée occamienne qu'il reproduit. Ce problème, Luther le résout alors comme son maître, par une théologie des œuvres et de la liberté. Peu à peu cependant, il allait trouver, et dans l'occamisme même, des raisons spéculatives de s'en éloigner. De la double affirmation de l'École, la liberté de Dieu et la liberté de l'âme, c'est à la première surtout que sa nature religieuse s'attache. Mais si Dieu est libre, comment une liberté souveraine se peut-elle concilier avec nos idées de justice et de loi? Conditionner l'action divine, lui fixer des règles, et quelles règles? les nôtres, c'est la limiter. « La raison que Dieu ne peut être injuste, écrira-t-il en 1516, est que sa volonté n'a aucune loi.... Il n'y a pas, il ne peut y avoir d'autre cause à la justice de Dieu que sa volonté seule[1]. » — Et encore, si Dieu est libre, comment notre liberté peut-elle se concilier avec la sienne? Car si l'homme peut s'ériger en cause, ne dépendre que de lui-même et de lui seul, être, d'un mot, une petite souveraineté dans l'univers, que devient l'universelle souveraineté de Dieu?... A ces contradictions, les souples disciples d'Occam avaient pu échapper. Mais Luther n'était point de ces esprits qui concilient, et de même que le criticisme du maître lui avait fourni les éléments de son fidéisme, il allait trouver dans la théodicée occamienne les principes de ce déterminisme moral, de ces idées de prédestination, d' « élection arbi-

Luther ramène l'une à la simple connaissance des « choses visibles » : l'autre est la science des réalités « non apparentes ». Il en conclut déjà qu'on ne peut « assigner de raison » aux données de l'Écriture, ni expliquer, par exemple, la Providence, la béatitude, la damnation éternelle, l'âme. (*Id*, III, p. 474, 477). — Dès 1509, apparait cette autre idée que la raison ne peut rien ajouter à la foi. (*Id.*, IX, p. 29, 65.)

1. Ficker, t. I, p. 85.



traire », dont les *Thèses* et le *Serf Arbitre* seront plus tard la conclusion.

On voit ainsi en quoi la doctrine luthérienne se rattache à une des grandes doctrines médiévales, à la fois comme une conséquence et une réaction, et c'est dans une philosophie de la liberté qu'elle allait trouver ses premières armes contre la liberté même. Ce n'étaient point cependant ces oppositions logiques qui allaient détourner Luther des croyances traditionnelles. Le système occamien était encore, malgré son fidéisme, trop rationnel et raisonneur pour lui suffire. C'était toujours la scolastique.... Or, au moment où le jeune moine l'étudiait, il avait perdu le goût, sinon de ses doctrines, du moins de ses procédés. Son commerce étroit avec la Bible et, dans la Bible, avec les livres les plus humainement divins, comme les Psaumes, l'avait déjà préservé des controverses, des subtilités où s'épuisaient les écoles. Staupitz le poussait vers la mystique. De telles influences, non moins que ses propres besoins d'âme, appelaient une discipline nouvelle qui mît d'accord sa pensée et sa conscience. Cette discipline, il la trouva dans saint Augustin.

Luther le lit, pour la première fois, en 1509. C'est l'heure où la pensée du grand évêque, presque oubliée depuis le XIIe siècle, se réveille. Elle reparaît dans les couvents réformés qui suivent sa règle. Elle s'infiltre dans l'élite. En 1506, ses œuvres sont éditées à Bâle [1]. Bâle était en relations étroites avec Erfurt; il est probable que les Augustins de cette ville furent appelés ainsi à connaître ses écrits. De 1509 à 1511, Luther étudie, au moins, quelques traités, ceux qu'a glosés le moyen âge, les *Confessions*, la *Cité de Dieu*, la *Vraie Religion*, la *Doctrine chrétienne*. Ce fut une révélation. Avec quel enthousiasme notre théologien va se donner au maître, les notes marginales écrites sur ces livres en font foi [2]. Le

1. Il existait une édition de 1489. — D'après Mélanchthon, Luther aurait commencé à étudier saint Augustin pendant son séjour à Erfurt.

2. Weim., IX, p. 3 et suiv. Les formules admiratives sont fréquentes.

grand enchanteur ramené à la lumière a conquis cette âme qui cherche. A la place des arguties, des sophismes, des « intentions », des « quiddités », voilà une pensée forte qui plonge aux profondeurs de la vie morale ou s'élève aux sommets de la vie divine, faite, non de raisonnements secs, mais d'intuition, d'émotion, toute imprégnée de sensibilité humaine, alors même qu'elle foudroie notre raison et nos vertus, et dont la hardiesse, parfois subtile, se pare toujours d'un verbe chaud, ensoleillé, étincelant, tout en relief et en couleur. On devine sans peine l'influence qu'elle va prendre sur une âme ardente et jeune, moins avide de syllogismes que de vie. Luther proclamera Augustin, le premier des Pères. Il l'oppose à saint Jérôme [1]. Il le défend passionnément contre le vieux Wympheling qui a osé douter de l'authenticité de sa Règle [2]. N'est-il point la « vérité catholique »? Et ne lui doit-il point cette théologie qu'il cherche : la connaissance du Christ et de la grâce, « l'intelligence la plus intime de l'Esprit »?

Cette emprise profonde va s'accuser, de 1511 à 1517, dans les sermons comme dans les écrits. Elle détache Luther de la scolastique. Désormais à l'analyse des données de la révélation, à la logique de la foi, le théologien va substituer ces grandes antithèses où la pensée augustinienne aime à s'enfermer. « Esprit » et « Lettre », grâce et liberté, Évangile et Loi! Oppositions redoutables de mots ou d'idées et qui ne répondaient que trop bien à son tempérament intellectuel! L'intuition prendra à ses yeux le rôle de la dialectique, et, allégée des raisonnements, la foi sera ramenée à une illumi-

— Dès ce moment, Luther a rompu, sinon avec les doctrines, du moins les méthodes de la scolastique. Elle n'est pour lui, comme pour Érasme, qu'une machine à raisonner, créatrice de divisions et de sectes (*Id.*, p. 7, 19, 27, etc.). Il attaque déjà Porphyre (p. 21). — *Notes sur les Sentences* (*Id.*, p. 43, 47, 50, etc...).

1. Luther revient à maintes reprises sur son aversion contre saint Jérôme. C'est une des causes de son hostilité contre Érasme.

2. Weim., IX, p. 12, « Augustinianae gloriae Zoilus ».



nation intérieure et à un témoignagne de la conscience. C'est encore à saint Augustin que Luther va demander son interprétation de l'Écriture : celle des « Psaumes », en 1513, celle de la pensée paulinienne, dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*. Et enfin, c'est à saint Augustin qu'il prendra quelques-unes des doctrines et des formules dont il aimera à revêtir sa propre pensée : la régénération par la foi, l'infirmité de la nature, l'action toute-puissante de la grâce, la pénitence. On sait le retentissement qu'eut en 1517, le commentaire du *de Spiritu et Litera*, fait par Carlstadt, et son influence sur les thèses célèbres de la nouvelle école. L'augustinisme est devenu l'enseignement officiel de Wittenberg. En son nom, Luther et Carlstadt prétendront restaurer la théologie de la grâce contre les « nouveaux Pélagiens » et leur théologie de la liberté.

Cet idéalisme devait trouver dans la mystique ses applications morales, et on ne peut s'étonner que Luther se soit tourné vers ces maîtres de la vie intérieure que l'augustinisme, plus ou moins, a inspirés. Le Dieu du nominalisme lui était apparu comme un despote arbitraire; le Dieu des mystiques sera pour lui, à travers le Christ, le Dieu intérieur des consolations et des miséricordes. Détaché des « théologiens de la gloire », il va donc aux « théologiens de la Croix[1] » : Bernard, le prédicateur de l'humilité, une des âmes qui ont le mieux contemplé les blessures de Jésus et compris les enseignements de sa Passion[2]; Gerson, l'apôtre de la vie cachée, des effusions saintes, si pénétré du néant de l'homme, de la bonté paternelle de Dieu, qu'on a pu lui attribuer l'*Imitation*; en Allemagne même, Gérard de Zutphen, et surtout Tauler qui deviendra, en 1515, un de ses

1. Weim., I, p. 614.
2. Sur l'influence de saint Bernard, cf. Jundt, *Le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1517*. Paris, 1906, p. 88. Les citations empruntées à saint Bernard se retrouvent encore dans le comm. sur l'Épître aux Romains (1515-1516). Ficker, t. II, p. 15, 33, 197.

livres de chevet. Il dévore ses sermons. « Je n'ai jamais vu, écrit-il alors, soit en latin, soit en notre langue, une théologie plus saine, plus conforme à l'Évangile[1]. » C'est que, si Augustin lui a montré les grandes vérités qu'il cherche, Bernard, Gerson, Tauler lui ont fait toucher les réalités dont il vit. Leur théologie est « la sagesse de l'expérience ». Somme toute, « les pratiques sont plus illuminés dans la foi, que les spéculatifs[2] ». Ils nous apprennent que, pour posséder Dieu, nous devons nous abaisser nous-mêmes, recevoir *passivement* la grâce, sans aller au-devant d'elle, être « agis », non agissants. « Nous sommes la matière, Dieu est la forme », car il « opère tout en nous ». Le quiétisme de Luther est déjà en germe dans ces définitions.

Ainsi, cette théologie de l'illumination et de la grâce, contemptrice de la nature, hostile à la liberté, poussait Luther sur la pente où l'engageait sa propre nature. Nous tenons là un de ses leviers intellectuels, le plus solide, le plus puissant, et qui l'incline vers cette conception d'un christianisme intérieur, dégagé des œuvres et des moyens de salut. Ces tendances allaient trouver une impulsion nouvelle dans le mouvement créé par l'humanisme chrétien.

Dans ces années mêmes où, au fond du cloître de Wittenberg, Luther commence et poursuit son enseignement, Reuchlin, Lefèvre, Érasme ont donné à la culture religieuse son orientation et ses chefs. A coup sûr, le théologien qui commentait les Psaumes et allait étudier saint Paul, ne pouvait rester étranger à l'immense labeur de philologie et d'histoire qu'ils avaient entrepris. Comment interpréter la Bible sans

1. L'influence de Tauler est sensible dès 1515 (Ficker, t. II, p. 205). Le 14 déc. 1516, Luther recommande à Spalatin l'étude de cette théologie « pure, solide... plus conforme que toutes les autres à l'Évangile ». Il commentera, la même année, les sermons. Certaines idées de Tauler, notamment sur la pénitence, sont entrées dans sa théologie.

2. Weim., IX, p. 98. « Theologia mystica, quæ est sapientia experimentalis. » *Id.*, IV, p. 356 « Illuminatiores sunt in fide practici quam speculativi ». *Id.*, *ibid.*, p. 80. « In omni opere plus patimur, quam agimus. »

en avoir d'abord le texte authentique? Dans la voie où il s'engage, rien de plus naturel qu'il les rencontre, et, très vite, entre le jeune maître et les grands érudits de l'humanisme chrétien, le contact est étroit. De 1511 à 1516, Luther a compulsé déjà les commentaires de Lorenzo Valla sur l'Évangile, et il est au courant des écrits de Philelphe ou des travaux de Pic de la Mirandole[1]. Il a Reuchlin entre les mains et se servira des *Rudimenta hebraïca* comme aussi du lexique d'Aleandre[2]. Il a surtout, devant lui, les travaux de Lefèvre. Il annote son *Psalterium Quincuplex*, qu'il suit dans le détail de ses corrections. Il lui emprunte le principe de sa méthode, opposant à l'exégèse historique et littérale de Nicolas de Lyre, une interprétation spirituelle et mystique qui fait des Psaumes le récit de la vie et de la Passion du Christ. Peut-être est-ce aussi à l'exemple de Lefèvre que Luther sera entraîné vers saint Paul? Leur pensée suit une marche semblable[3]. Enfin l'influence du *Nouveau Testament* d'Érasme, paru en 1516, est visible dans la seconde partie du *Commentaire de l'Épître aux Romains*. C'est dans ces grandes éditions critiques que Luther a trouvé les matériaux solides de sa théologie[4].

1. *Dict., super Psalterium*, IV, p. 183. — *Annot., sur saint Augustin*, IX, p. 5 et 27.

2. *Dict., super Psalterium*, III, p. 41, 88 etc.... Les corrections du texte d'après Reuchlin sont fréquentes. — Sans se mêler ouvertement à la querelle de Reuchlin, Luther a cependant déjà pris parti en sa faveur. (Enders I, n°s 5, 8; lettres à Spalatin, mars, août 1514.)

3. *Adnotationes quincuplici Fabri Stapulensis Psalterio manu adscriptae*, 1513, Weim., IV, p. 463 et suiv. Luther connut également l'édition de Juvencus publiée par Lefèvre, en 1499. Quant au *Saint Paul* paru en 1512, il est probable que Luther l'eut entre les mains, dès 1513. C'est à Lefèvre vraisemblablement qu'il faut attribuer l'influence paulinienne qui se fait sentir dans la dernière partie des *Dictata* sur les Psaumes.

4. Luther se tenait au courant des travaux d'Érasme. Le 24 août 1516, il écrit à Spalatin qu'il attend l'édition érasmienne de saint Jérôme (Enders I, n° 19). Il se sert du *Nouveau Testament* pour ses scholies et le texte de saint Paul (Ficker, p. 226, 241, 260, 293, 294). Le 1er mars 1517, il écrit encore à Lang qu'il lit Érasme (Enders, I, n° 34).

Mais l'humanisme chrétien n'aspirait point seulement à une renaissance érudite. C'était une révolution théologique qu'il préparait.

La diffusion de la Bible, dont les éditions se multiplient, celles surtout des Psaumes et de saint Paul, dispose les esprits à un changement. Une théologie nouvelle, plus simple, plus claire, affranchie de la barbarie des mots, du fatras des questions, une religion, plus vivante et plus libre, moins entravée de pratiques, d'observances, de règlements, voilà ce que les consciences les plus hautes réclament[1]. Le génie d'Érasme, la querelle de Reuchlin ont donné une voix puissante à ces griefs. Cette voix, comment Luther ne l'eût-il point entendue? Il est facile de démêler, dans ses premiers écrits ou ses sermons, l'influence exercée sur lui par les maîtres de la pensée nouvelle. Avec eux et par eux, il entre alors dans le courant de réaction qui se manifeste par toute l'Europe contre les abus des observances, du culte et de l'autorité. On peut noter, avant même 1515, dans un de ses sermons, ces idées réformatrices. Il y réclame déjà une prédication épurée de l'Évangile : moins de pratiques, de pèlerinages, de dévotions, de religion « corporelle »; plus de sentiment chrétien. « Celui-là seul est sauvé qui croit; celui-là seul croit qui écoute la Parole de vérité; celui-là seul écoute la Parole qui écoute l'Évangile[2]. » A coup sûr, ces tendances s'accusent dans les *Dictata* sur les Psaumes. Luther y dénonce l'excès « des lois et des œuvres » qui changent le caractère du pouvoir ecclésiastique, mais il y critique aussi tous les abus qu'Érasme a déjà signalés ou raillés dans ses satires contre le peuple ou contre les moines. « Ceux qui vénèrent, qui préfèrent à ce point leurs professions, leur ordre, leurs saints, leurs règles, qu'ils méprisent ceux des autres... ne

1. *Les Origines de la Réforme*, t. II, livre III, ch. III.

2. *Sermo præscriptus præposito in Litzka*, Weim., I, p. 12 et suiv. La date du sermon n'est pas certaine. Mais il n'est aucune raison d'en contester l'attribution.

te semblent-ils point judaïser?... Combien en voyons-nous pour qui tonsures, génuflexions, inclinaisons de tête, chants, prières sont seulement un geste corporel et d'où le cœur est absent[1]! » Et ce sont aussi les pratiques populaires qu'il attaque. Il reviendra à plusieurs reprises, dans ses sermons, dans ses lettres, dans ses *Decem Præcepta*, sur ce culte utilitaire et tout matériel des saints. « Nous sommes submergés par un océan de superstitions.... On honore d'autant plus les saints qu'ils ont une auréole plus grande de fables[2]. » Dans ces railleries contre les croyances populaires, les dévotions spéciales à sainte Barbe, saint Antoine, saint Christophe, ne retrouve-t-on point les accents et jusqu'aux termes de l'*Enchiridion*?

Nominalisme, augustinisme, mystique, humanisme chrétien : voilà bien les disciplines intellectuelles qui détachent Luther de la vieille théologie. Toutes le poussent vers cette conception d'un christianisme plus moral que savant, plus avide de croire que de comprendre, d'être consolé que d'agir, doctrine de vie intérieure, d'illumination et de grâce, non d'œuvres, de raison et de liberté. A vrai dire, il n'en a retenu que ce qui pouvait s'adapter à sa nature et les matériaux qu'il leur a pris n'entrent qu'altérés, modifiés, dans sa construction théologique. On sait comment il a interprété saint Augustin[3]. Nous n'en tenons pas moins les éléments spéculatifs, que vont mettre en œuvre et son expérience propre et celle du milieu social où il se meut.

Que d'autres, en effet, plus égoïstes ou plus timides, se contentent de prier ou de gémir, trouvant, dans l'ascétisme du cloître ou la pratique des vertus individuelles, une certitude de paix et de salut. Par devoir, par profession, le jeune

1. Weim., III, p. 332, 333.

2. Weim., I, p. 416. — *Id.*, V, p. 117. — Luther à Spalatin, 31 déc. 1517 (Enders I. n° 56). Ce point de vue sera celui de Luther jusqu'en 1522.

3. Sur les déformations que Luther fait subir aux doctrines et parfois au texte de saint Augustin, voir Denifle-Paquier, t. III, p. 10 et suiv. On peut signaler des déformations analogues sur saint Paul.

maître regarde et compare.... Jamais les œuvres de piété n'ont été plus répandues et les observances plus nombreuses. Temples qui se construisent, confréries qui se fondent, couvents et hôpitaux qui se multiplient, fêtes, aumônes, indulgences, pèlerinages, tout semble annoncer la restauration de cette Église encore affaiblie par deux siècles de schismes et de guerres. — Mais au dedans, quels contrastes! De sa cellule, il a pu entendre d'abord l'écho des controverses qui troublent son ordre, où lui-même devra prendre parti, les premières révoltes de ceux qui, fiers de leur observance étroite, de l'ascétisme légal, prétendent ramener aux pratiques extérieures l'idéal de la vie religieuse [1]. Puis, une chrétienté divisée, livrée aux convoitises des princes ou aux antagonismes des peuples, une Église corrompue par le désordre ou la grossièreté des mœurs, trop de prêtres sans vocation et sans conviction, enlizés dans la jouissance des biens matériels, et dont le chef ressemble plus à un monarque qu'à un apôtre, les consciences assoupies dans la quiétude des petites dévotions et sevrées de l'aliment nécessaire, l'Évangile, l'Évangile lui-même défiguré par l'École, le sentiment religieux par les « théologiens »; et, pour répondre aux griefs qui s'aggravent, à l'incrédulité qui monte, au naturalisme qui se répand, des demi-mesures, des réformes incomplètes, encore plus décrétées qu'appliquées.... Comme beaucoup, il s'étonne et il s'inquiète. Cette sécurité lui paraît le plus grand péril de l'Église, « sa dernière et redoutable persécution [2] ». — Et alors se pose la question pleine d'angoisse. Comment, avec tous ces moyens, par tous ces moyens, l'idéal chrétien

1. On en trouve l'écho dans les *Dictata* sur les Psaumes. Dans les *Justitiarii*, les « pharisiens » qu'il attaque, Luther vise certainement le parti qui lui est opposé (Grisar, t. I, p. 50-53).

2. Les *Dictata* et les *Sermons* reflètent ce sentiment (Weim., III, p. 421, 424, etc...). Luther revient souvent sur cette idée que le diable persécute l'Église « securitate et otio ». — *Id.*, p. 425. « Horribilis furor et cæca miseria, quod nunc non nisi ex necessitate evangelisamus.... O mendicantes! Mendicantes! Mendicantes! »

n'a-t-il pu dominer la vie publique, rétablir la paix, faire régner le Christ parmi les hommes? Ne serait-ce point que cet effort tout extérieur et humain n'est pas le véritable Évangile?

A cette question, il veut une réponse. Et non moins que sa nature et ses idées, l'âpre désir de régénérer l'Église va lui faire chercher dans une interprétation nouvelle du christianisme le salut de tous comme son propre salut.

II

Cette interprétation, Luther devait la formuler dans son *Commentaire sur l'Épitre aux Romains* (octobre 1515-1516),

On a dit, et Luther l'a dit lui-même, que sa doctrine avait été une « révélation », le sens subitement retrouvé de la pensée paulinienne et du vrai christianisme[1]. Légende dont la critique a fait justice! C'est oublier que, dès 1513, sa pensée était déjà imprégnée de la lecture des Épitres et qu'il avait noté ces textes célèbres où Paul, « le plus profond des théologiens », avait proclamé contre la justice des œuvres, l'imputation qui nous est faite de la justice du Christ[2]. C'est oublier aussi que cet esprit toujours en mouvement et en travail ne cessait de poursuivre le principe qui unit tous les éléments de sa pensée. En 1545, jetant un regard plus calme sur le passé, le réformateur pouvait écrire avec vérité : « Comme Augustin, j'ai été du nombre de ceux qui ont progressé en écrivant et en enseignant[3]. » La lumière ne fut point chez lui l'éclair qui déchire et qui embrase, mais

1. Sur cette affirmation, voir la critique pénétrante de Denifle. — La critique moderne se rallie entièrement à la théorie de l'élaboration progressive. Cf. Jundt, p. 4.

2. *Dict. super Psalterium.* Weim., III, p. 31. Dès le psaume 31, Luther se sert de l'épitre aux Romains contre ceux qui veulent être justifiés par leurs œuvres.

3. Préface de Luther à l'édition de 1545.



la clarté qui, lentement, insensiblement, se lève. En vain, chercherait-on dans ses premières œuvres ces crises d'idées qui poussent l'âme éperdue vers des voies nouvelles. Dans cette foi, il n'y a pas de rupture brusque mais une déviation.

De 1509 à 1515, Luther a écrit, il a prêché. Nous pouvons suivre dans ces écrits ou ces sermons comme l'évolution de sa pensée religieuse. Il avait commencé par gloser le Lombard, saint Augustin, saint Anselme. Notes brèves qui n'en révèlent pas moins son premier stade d'esprit : la conciliation entre les deux grands enseignements qu'il a reçus, la scolastique et l'augustinisme. S'il rejette les subtilités de la théologie spéculative, il garde la conception classique du péché originel. S'il affirme la puissance de la grâce, à ses yeux, grâce et libre arbitre « s'accordent pour justifier et sauver l'homme [1] ». Mais ces doctrines ne lui suffiront pas longtemps. Le Commentaire sur les Psaumes (1513 à 1515) marque une étape. Dans cet amas de scholies, de paraphrases, de citations, écrites presque au jour le jour sur un vieux psautier, jetées pêle-mêle au bas des pages, sur les marges, entre les lignes, où se croisent des versets de la Bible et des vers de Virgile, des passages des Pères ou des explications des humanistes, c'est déjà, sous l'influence de saint Augustin et de saint Paul, une construction purement mystique qui s'ébauche. Luther ne s'y tient plus seulement à la doctrine de l'illumination intérieure, qui nous fait adorer Dieu sans chercher à le comprendre, nous pénétrer de sa parole sans vouloir la raisonner. L'équilibre entre la doctrine de la grâce et celle des œuvres est rompu. Contre la croyance à la valeur de l'être humain, l'attaque est engagée.

Qu'est donc le christianisme? Dans l'histoire, la religion

1. Weim., IX, p. 112, sur saint Anselme. Luther dira également (*Id.*, p. 31, sur P. Lombard) : « Hic notandum, quod voluntas potest aliquid velle absolute, id est, quia est libera. » — Sa doctrine du péché originel est encore la doctrine classique.



de l'Esprit, de la grâce, de la foi, venant détruire la religion de la Lettre, du formalisme, de la Loi[1]; dans la conscience, l'épanouissement de l'être intérieur et spirituel que nous sommes appelés à devenir, par la compression de l'être extérieur et charnel que nous sommes. Mais, dans cette lutte implacable, que pouvons-nous? Que valons-nous? Nous croyons devenir justes en observant la Loi, en pratiquant ses œuvres.... Justice légale, justice humaine, qui sera toujours viciée par le mal inhérent à notre nature, le « sens propre », l'amour du moi. Voilà la corruption indélébile, qui atteint tous nos actes, même les meilleurs, le mensonge humain, celui des Juifs, des hérétiques, des « superbes », qui, prenant les apparences pour le bien, leur sagesse pour la vérité, se fient à leur raison comme à leurs œuvres. Or, tel est l'enseignement des *Psaumes*, ce livre de la pénitence et de la miséricorde, que notre justification ne puisse leur être attachée. Dieu seul peut créer en nous la « justice spirituelle », vertu du Christ opérant par la foi, rénovation intérieure qui transforme notre être. Dieu seul aussi nous sauve, non en ayant égard à nos mérites, mais en substituant les mérites du Christ et sa justice aux nôtres, par un acte de sa bonté[2].

Régénération par la foi, corruption de nos œuvres, justice de Dieu entendue de la justification : voilà donc déjà, de 1513 à 1515, quelques-unes des idées maîtresses du luthéranisme; et, dans les sermons, cette attaque contre le « sens propre » va prendre un singulier relief[3]. Qu'est-ce à dire?

1. Weim., IV, p. 9. « Lex est verbum Mosi ad nos, Evangelium autem verbum Dei in nos... Illud foris manet, de figuris loquitur et umbris futurorum visibilibus : istud autem intus accedit et de internis, spiritualibus et veris loquitur... »

2. Weim., III, p. 181, 185, 203, 228, 325, 333, sur l'orgueil et les œuvres extérieures. — *Id.*, IV, p. 17, 19, sur la justification. « Justitia humana, que ex operibus fit... Justitia Dei que est ante omne opus. » Luther a déjà rejeté la théorie classique de la justice (*Id.*, p. 3).

3. Weim., I, p. 31. Sermon *de propria sapientia et voluntate* (26 déc. 1514). « Nostris justitiis... salvari non possumus. » — *Id.*, p. 37. Sermon sur

Seraient-elles l'hérésie?... Mais si l'auteur s'attache à ces notions, s'il y ramène l'essence du christianisme, au moins croit-il encore à notre activité, à cette faculté, si faible qu'elle soit, qu'a « l'âme de choisir le salut ». Mériter par nos œuvres? Non. Mais une œuvre nous est possible : la pénitence. Commençons par nous juger. Or, nous juger, c'est nous condamner; dompter la chair, par la mortification, l'esprit, par le renoncement, être humiliés et humbles. En cela, nous pouvons nous préparer et coopérer à la grâce. En cela, aussi nous sommes libres[1]. — En 1516, ces réserves vont disparaître. Les *Commentaires sur l'Épître aux Romains* peuvent se rattacher aux *Psaumes* par un filon moral. Ils marquent l'étape nouvelle et décisive. A la mystique antérieure, va se souder un système luthérien.

« Nous naissons, nous mourons dans l'iniquité et l'injustice, justifiés par la seule imputation du Dieu miséricordieux et la foi en sa parole[2]. » — Formule concise qui, pour la première fois, définit la théologie nouvelle. Aussi bien, nul autre que Paul ne pouvait en fournir les éléments, car nul autre, en termes plus précis, plus pressants, n'a mis en relief dans les premiers chapitres de sa *Lettre aux Romains* et l'infirmité de notre nature et la gratuité de notre salut. Que

saint Jean (27 déc. 1514) : que nos œuvres bonnes peuvent être des péchés, sans la crainte de Dieu.

1. Luther revient souvent sur cette idée du jugement intérieur, de la pénitence, condition de notre justification (Weim., III, p. 31, 190, 203, 290, 322, etc...). Il admet la valeur des mortifications : *id.*, IV, p. 357; — la théorie classique des rapports de la grâce et de nos actes non *de condigno*, mais *de congruo* : *id.*, IV, p. 262; — la notion du « mérite » : *id.*, III, p. 404; — et enfin la liberté : *id.*, III, p. 25. « Habita... voluntate bona, totus homo bonus est.... Hec omnino in nobis nostraque libertate posita est. »

2. Ficker, t. II, p. 121. — Outre l'Épître aux Romains, 1515-1516, Luther a commenté les Épîtres aux Galates, aux Hébreux, à Titus. De ces commentaires, les deux derniers ne sont point publiés. Ils existent à la B. du Vatican. Le *Comm. sur les Galates*, fut commencé le 27 oct. 1516, et publié seulement en 1519, après une revision à laquelle travailla Mélanchthon.



cette doctrine ait dans l'apôtre, dans son épitre même, ses tempéraments, que le milieu judaïque ou judaïsant, auquel elle fut destinée, en explique certaines affirmations redoutables, les interprètes traditionnels, aussi bien qu'Érasme, l'avaient admis[1]. Mais Luther n'a cure de l'histoire. Il étudie en théologien, et, dans les textes qu'il retient, c'est un principe organique de vérité qu'il cherche. L'Apôtre ne s'adresse pas uniquement aux Juifs, aux Gentils, mais « à tous »; il écrit moins « contre ceux qui sont des pécheurs manifestes que contre ceux qui paraissent justes à leurs yeux et confient leur salut à leurs œuvres ». Et par cette « justice des œuvres » que le christianisme est venu détruire, n'entendons point seulement celle des observances, des cérémonies, des rites, mais celle « des préceptes de la Loi ». Par là est révélé « que tous sont dans le péché et l'ignorance, pour qu'ils reconnaissent que leur sagesse et leur justice ne sont rien », que « nul n'est juste, sinon celui qui croit.... Justifiés donc par la foi, ayons la paix... Voici la clé d'or qui ouvre toute l'Écriture[2]. » Avec quelle allégresse, saint Paul a parlé, Luther le remarque. Mais aussi avec quel enthousiasme lui-même rencontra une doctrine si conforme à ses besoins, nous nous en doutons. « On trouverait à peine dans l'Écriture un texte semblable à ce chapitre[3].... » Il écrira plus tard qu'il en fut tout « illuminé ». Il tient enfin cette certitude dont l'aveuglante lumière inonde une âme et se tranforme en croyance comme en action.

Quelques doutes, en effet, que lui suggèrent encore ses

1. Cf. notamment Rom. II, 13. Luther passe rapidement sur ce verset très significatif cependant. Les *opera legis* de saint Paul sont à ses yeux, non les observances, mais *toutes* les œuvres faites en dehors de la Grâce. Il insistera sur cette notion qui est, chez lui, fondamentale. Cf. Enders, I, n° 25. Luther à Spalatin, 19 oct. 1516. Cette interprétation était ancienne; saint Jérôme remarque qu'elle existe de son temps. (*Comm. in epist., ad Romanos*, Migne, t. XXX, p. 662.)

2. Ficker, t. I, p. 9, 29.

3. *Id.*, t. I, p. 45.



souvenirs et ses traditions, dans cette voie nouvelle où il est entré, rien ne l'arrêtera plus. Les thèses de 1517 ont eu plus d'éclat. Elles sont elles-mêmes un lendemain de rupture. En réalité, celle-ci est faite le jour où Luther, sous le couvert de saint Paul, proclame la doctrine de la corruption totale, irrémédiable de la nature, l'identité de l'être et du péché.

Cette corruption, avec quelle énergie, quelle éloquence âpre il la dénonce! Le péché d'origine est-il donc seulement la privation de la justice originelle? Il est celle « de toute rectitude, de toute force pour le bien », plus encore, la tendance invincible au mal, « le dégoût de la lumière et de la sagesse, l'amour de l'erreur et des ténèbres », « la blessure incurable de l'homme dans sa chair et dans son esprit[1] ». Les théologiens ont enseigné qu'après le baptême, la concupiscence n'était plus en nous qu'une peine, un état, que nous restions libres d'aggraver ou de réduire. Le péché, disent-ils, n'est plus que « dans nos actes »! Aveugles, qui ne voient point que la concupiscence est le péché même, et qu'elle ne disparaît point, en un moment, « comme les ténèbres devant la lumière »[2]! Les théologiens nous disent qu'absous de nos fautes, nous sommes purs. Superbes, qui nous endorment dans une fausse justice! La faute est remise « non pour qu'elle ne soit plus, mais ne soit plus imputée[3] ». Ainsi, dans l'homme, point d'inclination naturelle vers le vrai ou vers le bien. Tous les avantages dont il se pare, « depuis ceux du dehors jusqu'aux vertus morales, jusqu'à la con-

1. *Id.*, t. II, p. 143 et suiv.

2. *Id.*, *ibid.*, p. 108. « Originale totum auferri somniant sicut et actuale. » Luther rejette par suite la distinction du péché originel et du péché « actuel », comme il rejettera d'ailleurs toute distinction entre le péché « mortel » et « véniel ». — Sur cette théorie, cf. *id.*, I, p. 40.

3. La conception scolastique détourne, d'après Luther, de l'œuvre essentielle, la réforme intérieure. Elle fait des « superbes » « quia justificandos se nesciunt, sed justificatos esse confidunt ». Luther amorce ici sa théorie de la pénitence et se prononce déjà contre la confession fréquente qui « non tollit quod præsumunt ». (*Id.*, II, p. 111, 307.)

naissance même de Dieu, affirmé dans ses propriétés divines », portent le germe de cette idolâtrie qui infecte ce qu'il pense et ce qu'il fait. — Sa raison ne peut atteindre le souverain Être. Philosophie et sciences humaines ont-elles donc réussi à entrevoir le mystère? Elles sont « à bout de souffle ». « Loi naturelle, raison naturelle, ne poussent l'homme qu'à se chercher lui-même; comment parviendraient-elles à le conduire à Dieu[1]? » — La volonté ne peut se conformer au souverain Bien. Viciée dans sa source, comment produirait-elle des actes purs? Plaisante prétention que la vertu des Régulus! « Les plus sages, les plus justes de l'antiquité n'ont pu être justes, car ils ne pouvaient s'empêcher de se complaire en eux-mêmes[2]. » Pas de vertus morales. Nos œuvres les meilleures sont « des péchés ». Dieu seul les rend bonnes, « les réputant telles[3] ». — Et comme un cri de triomphe s'échappe des lèvres du théologien cette dernière malédiction : « Où est maintenant le libre arbitre?... Où sont-ils ceux qui affirment que, par nos facultés naturelles, nous pouvons aimer Dieu par-dessus tout.... Comme s'il nous était permis de vouloir, de pouvoir ce que Dieu exige! » Sur les ruines de notre raison et de notre justice tombe la dernière idole que l'homme a érigée de lui-même : la liberté[4].

Nous sommes au cœur du système luthérien. Luther avait pu trouver dans la théologie antérieure quelques-unes des idées qu'il fait siennes. Et, par exemple, le catholicisme avait déjà formulé la doctrine de la justice de Dieu qui « justifie par la foi sans les œuvres de la Loi ». Ce qui lui est propre, c'est la notion de la nature et du péché[5]. Voilà en quelque

1. Ficker, t. II, p. 183. Voir tout le passage. — *Id.*, *ibid.*, p. 185.
2. *Id.*, *ibid.*, p. 1. — Enders, I, n° 25. A Spalatin.
3. *Id.*, *ibid.*, p. 123. « Bene operando peccamus. »
4. *Id.*, *ibid.*, p. 183.
5. P. Lombard, Migne, t. CXCI, p. 1323. « Justitia dei est qua gratis justificat impium per fidem sine operibus Legis. » — *Id.*, p. 1365, plus explicite encore. « Sequuntur... opera justificatum, non præcedunt jus-

sorte le dogme spécifique, la pierre d'angle qui appelle l'édifice et en détermine la structure et le plan.

Nous pouvons saisir, en effet, quel lien intime et étroit va souder à sa doctrine du péché celle de la justification, de la foi et des œuvres. — Si la nature est mauvaise, et, par elle-même, incapable de bien, l'accomplissement de la loi divine est au-dessus de nos forces? — Cela est vrai [1]. — Le christianisme alors serait-il une doctrine de découragement et de désespoir? — Mais ce désespoir est la condition nécessaire de notre espérance; l'Apôtre a « magnifié » le péché, précisément pour exalter la miséricorde, et c'est notre impuissance irrémédiable qui appelle, prouve, certifie la nécessité de la Rédemption. De nous, aucun acte bon, en nous, aucun mérite! Mais un autre a accompli, a mérité pour nous. Tous pécheurs et toujours pécheurs! Mais un juste, le seul, le médiateur, est mort pour nous faire vivre. Qu'importe donc notre péché? Il est même nécessaire pour que le Christ nous impute sa justice. Le manteau de sa sainteté couvre notre pourriture. Et pour nous infuser sa justice, la seule chose qu'il nous demande, c'est la foi.

La foi! Telle est, en dernière analyse, « l'œuvre unique », parce que, ne venant pas de nous, elle opère, sans nous, notre salut [2]. — Non cette foi intellectuelle ou acquise qui adhère à la vérité des enseignements, mais cette foi totale et infuse, faite de confiance, de pénitence et d'amour, qui rend présente en nous la personne même du Christ. Quiconque est uni à Dieu par la foi devient juste; « en même temps pécheur et juste, pécheur par la réalité de sa nature, juste par la promesse et l'imputation de Dieu [3]. » Que parlons-nous

tificandum, sed sola fide sine operibus præcedentibus fit homo justus...- Bona opera etiam ante fidem inania sunt. »

1. Ficker, t. II, p. 124. « Dei præceptum implere non possumus. »

2. *Id., ibid.*, p. 332. « Sola fides... sine peccato est. » — Il la définit déjà « une simple obéissance de l'esprit », p. 275.

3. *Id., ibid.*, p. 107, 108.



donc maintenant des œuvres? Et à quoi serviraient-elles pour notre salut[1]? Seule, la foi nous sauve. Seule, la foi crée en nous la pénitence; non ces pratiques extérieures et imposées où se greffe toujours un peu d'orgueil humain, mais ce sentiment de notre indignité totale qui nous pousse sans cesse à gémir devant Dieu, à craindre son jugement, à le supplier pour la rémission, c'est-à-dire la non-imputation de notre péché[2]. Seule la foi produit à son tour les œuvres, comme l'arbre, le fruit, ou plutôt elle les réintègre dans notre vie morale : œuvres spirituelles, œuvres « d'humilité », qui ne justifient pas, ne sauvent pas, mais qui témoignent de « notre justice intérieure ». Et d'un mot, la foi est dans nos âmes la loi vivante, ce par quoi Dieu pense, agit, opère en nous, substituant sa justice à la nôtre, sa vie à la nôtre, et nous révélant, dans le sentiment de notre misère, notre guérison.

Péché, justification, foi! Le système luthérien est trouvé; pour achever de se définir, il n'aura plus qu'à formuler le principe scripturaire. Doctrine d'une simplicité, partant, d'une puissance incomparable, créatrice d'action, dans ses négations mêmes. Ce n'est plus la critique humaniste, l'appel vague des mystiques à une religion intérieure, l'attitude de lettrés qui spiritualisent les formes ou les formules qu'ils gardent. C'est une théologie positive qui aspire à diriger, à consoler, à soulever les âmes. Dès septembre 1516, le jeune moine va jeter ses idées dans les foules, par les thèses de Bernhardi de Feldkirch. Le 26 avril 1517, Carlstadt publie, à son tour, cent cinquante deux propositions sur le conflit de la nature et de la grâce; le 4 septembre, la

1. Ficker, t. I, p. 93, sur Rom. X, 6. « Sic... comparat apostolus istas duas justitias legis et fidei, illi opera, huic autem solam credulitatem sine operibus tribuens. » — Cette doctrine fait le fonds de la plupart des sermons de 1516, notamment celui du 24 août (XIV D. post Trinit.). Weim., I, p. 82.

2. *Id.*, *ibid.*, p. 114. — *Id.*, *ibid.*, p. 324. « Optimum signum gratiæ, timere... et tremere. »

« dispute » de Günther de Nordhausen accuse l'attaque; le 31 octobre, Luther affiche les thèses contre les indulgences. Le mouvement est lancé qui, de Wittenberg, va se propager dans toute l'Allemagne, et bientôt, dans toute l'Europe.

Comme l'humanisme, il n'entend être qu'un retour à l'Évangile, une réaction contre la scolastique qui, sous l'influence « sacrilège » d'Aristote, a altéré la foi, au contact de la philosophie et de la morale humaines. Nous allons voir qu'il est bien autre chose, et pourquoi et en quoi, du christianisme historique il va détruire les deux forces vives : la tradition doctrinale et la hiérarchie.

III

Au problème posé par le christianisme, le rapport de l'homme et de Dieu, saint Paul avait donné une solution. Mais valable contre le judaïsme, cette solution allait-elle suffire à la pensée religieuse, mise en présence de la culture antique? Et si, en effet, la raison humaine avait pu affirmer Dieu et définir quelques-uns de ses attributs, si la volonté humaine avait pu s'élever jusqu'au bien et parfois jusqu'à l'héroïsme, il fallait bien admettre que la nature, même sous la loi du péché, n'était point condamnée à une impuissance totale. Dès lors se précisaient les données de la spéculation. Quelle était la part respective de Dieu et de l'homme dans l'œuvre du salut? L'action révélatrice et rédemptrice devait-elle exclure tout concours de la créature? Cette harmonie, tout l'effort de la théologie chrétienne va être de l'établir. Elle l'affirme déjà au IIIe siècle, quand les Pères alexandrins, dans le domaine spéculatif, prétendent concilier le platonisme avec le dogme. Elle apparaît, au IVe siècle, en Occident, quand saint Ambroise cherche à souder le stoïcisme à la morale du Christ. Un instant interrompu par la controverse pélagienne et sous l'influence mystique de saint Augustin, ce

travail d'entente se reprend, se poursuit, œuvre de la science médiévale qui l'achève. Anselme, Abélard, Lombard, saint Thomas, proclament à nouveau l'union de la foi avec l'intelligence, de la grâce avec la liberté. Et quand, le grand siècle fini, la pensée religieuse, comme épuisée de son vol, se retourne vers les réalités morales, c'est toujours du même esprit qu'elle les observe et les définit. Du grand œuvre de dissection et d'analyse était née une conception théologique très compréhensive et très humaine : la faute originelle entendue, moins comme une corruption totale que comme une déformation; dans l'âme régénérée par le baptême ou purifiée par la pénitence, la concupiscence, peine du péché, distincte du péché, œuvre de notre volonté libre; la justification gratuite opérée en nous par la foi, achevée par la justification personnelle de nos œuvres; dans nos œuvres, une mesure plus exacte des responsabilités et des valeurs, du mérite comme de la faute, en un mot, l'homme, *actif* pour la vérité comme pour le salut.

A l'inverse de cette tradition, le christianisme de Luther est un fidéisme pur. Là où elle a uni, il sépare; où elle concilie, il oppose. Dans la pensée, comme dans la vie, il dissout les éléments que la pensée chrétienne a rapprochés.

La foi « seule ». — Pour concentrer sur cette conception unilatérale toute la vie religieuse, c'est d'abord dans les matériaux de la foi que Luther découpe et élimine. Dans la tradition intellectuelle, docteurs ou Pères qui ont cru au pouvoir de la raison ou de la volonté : un saint Thomas, un saint Jérôme, un Origène. Un seul, à ses yeux, « explique l'Évangile », Augustin; mais Augustin, tel qu'il le comprend et le déforme. Même travail sur la Bible. Les grands penseurs chrétiens avaient été frappés de la variété infinie, presque inépuisable du contenu divin, et, dans le livre de Dieu ils avaient tout pris, soudant l'une à l'autre, interprétant l'une par l'autre, les vérités partielles, comme autant de faces diverses, mais non contraires, de la vérité totale. Il



s'agit bien de ces concordances! Si le christianisme se ramène à quelques notions, la Bible se résume elle-même dans quelques textes : dans l'Ancien Testament, certains passages de la Genèse ou des Psaumes, un verset d'Habacuc; dans le Nouveau, saint Paul[1]. Voilà le premier des théologiens, sinon l'unique. Plus encore, ramenant toute la théologie à saint Paul, Luther ramène saint Paul lui-même à quelques-uns de ses écrits. Toute la vérité évangélique tiendra, à ses yeux, dans les textes célèbres de l'*Épître aux Romains* ou de l'*Épître aux Galates* sur la justification et sur la foi. Il y concentre sa pensée, comme l'Écriture. « Le Christ dans l'Évangile, écrira-t-il en 1519, ne demande que la foi.... Je voudrais que le mot de mérite ne figurât pas dans l'Écriture à cause de l'abus qu'on en fait[2]. » Que lui oppose-t-on des textes contraires? En voulant concilier saint Paul avec lui-même, Lefèvre a affaibli le sens de sa doctrine. Ses adversaires rappellent l'épître de Jacques sur les œuvres. Soit! Mais « le style de l'apôtre est au-dessous de la majesté apostolique[3] ». « Épître de paille », dira-t-il plus tard. C'est qu'il cherche dans la Bible un système, non une synthèse; il n'y regarde que les aspects que lui fait voir son propre esprit.

Artifice de théologien, qui n'en ruine pas moins l'unité harmonique de la doctrine. Prenons garde qu'il prépare un divorce autrement grave : celui qui, de la connaissance et de la vie de la foi, va exclure tout élément humain.

Plus de procédés intellectuels dans la croyance. — Seul moyen de la soustraire aux prises de la raison! La belle formule de saint Anselme, la foi cherchant l'intelligence, l'intelligence cherchant la foi, a pu être celle de la spécula-

1. Weim., I, p. 128. Sermon du 25 janv. 1517 sur la conversion de saint Paul. « Hic nisi datus esset ecclesiæ, caeteri non suffecissent. » — *Oper. in Psalmos* (1519). Weim., V. p. 280.

2. *Op. in Psalmos* (1519). Weim., V, p. 32. « Christus in Evangelio non nisi fidem quærit. » — Sermons. *Id.*, IV, p. 631.

3. *Resolutiones* (1519), Weim., II, p. 425.



tion chrétienne. Elle n'est plus celle de Luther. Admettre l'esprit humain aux conseils du mystère, n'est-ce point reconnaître ses droits à le juger ? Erreur donc de prétendre acquérir, démontrer la foi. Cette force supérieure, mystérieuse et cachée, qui nous éclaire et nous soulève, est, comme la vie, hors de notre atteinte. Elle vient en nous, non de nous. Raisonnements et systèmes ne nous donneront, ne nous prouveront jamais sa vertu indéfinissable. « Il n'est pas dans le pouvoir de l'homme d'avoir la foi en Dieu [1]. » Dieu seul parle à qui il veut, illumine qui lui plaît, se cachant aux savants et se révélant aux simples. La foi s'impose à l'intelligence comme ces vérités mathématiques dont l'évidence ne se démontre ni ne se conteste. Toute autre croyance que cette foi « infuse » n'est rien, et « n'opère que le mal [2] ». — Erreur de vouloir, rationnellement, dépasser ou étendre les données de la foi. Les théologiens ont, depuis quatre cents ans, « aristotélisé » l'Église. Mais le dogme ne peut être que la formule authentique et littérale de la parole de Dieu. Toute pensée qui sonde l'insondable, toute synthèse qui systématise, sous couleur d'harmoniser, usurpe et déforme. Partant, il faut renoncer à tous ces problèmes qu'une théologie « orgueilleuse » se flatte de résoudre, sur Dieu, sur la création, sur l'invisible. De l'au-delà nous ne saurons jamais plus que ce que la sagesse éternelle nous a dévoilé. La dialectique est un « fléau; » toute logique de la foi, « une fiction [3] ». Encore plus faut-il expurger la théologie de toutes ces notions empruntées aux sciences humaines : substance, quantité, quiddités, ce par quoi elle prétend expliquer les principes mêmes de l'être. Sous ces altérations impies, le christianisme est défiguré, le mystère ramené à

1. *Resolutio disputationis de fide* (1520). Weim., VI, p. 93.
2. *Id.*, VI, p. 90, 91. — *Captiv. Babyl.*, *Id.*, *ibid.*, p. 561.
3. *Asterici* : « mera somnia ». — *Disputatio contra scholasticam theologiam*, a. 46 et suiv. Weim., I, p. 281, 224. — *Conclusiones XV tractantes an libri philosophorum sint utiles aut inutiles ad theologiam*, a. 8. *Id.*, VI, p. 29.

l'intelligible, la religion à une philosophie, Dieu au niveau de l'homme [1]. Et c'est aussi substituer à la Parole qui unit, les sectes, les écoles, les disputes qui divisent. La vraie science sacrée est celle qui, se détournant du pourquoi des choses, se confine et nous confine dans le deuil de nos péchés, la pénitence, l'humilité. L'autre « ne cherche et ne trouve que le précipice de Satan [2] ». — Erreur enfin d'appliquer une méthode rationnelle à l'exégèse. La parole de Dieu seule : dans son sens « littéral » ou « spirituel ». Avec leurs gloses, leurs scholies, leur « quadruple sens », leur symbolisme, commentateurs et humanistes « ont lacéré » le message divin [3]. En voulant allégoriser la Bible, Origène en a faussé l'étude. En l'interprétant par l'histoire, saint Jérôme en a affaibli la vérité [4]. A fixer, à comprendre la lettre, la grammaire suffit : à pénétrer l'esprit, l'inspiration. Le Christ, caché dans la Bible, comme dans son vêtement, peut seul nous initier à sa pensée, comme à sa vie [5].

A la vie de la foi, plus de concours moral. — Il faut déraciner jusqu'aux dernières fibres cette idolâtrie que l'homme a de ses facultés à connaître comme à pouvoir le bien. Entre l'élection divine et notre nature, nos inclinations, nos actes, quelle conciliation possible? Ainsi, du principe formulé, en 1516, sur la corruption totale de l'être, Luther va-t-il

1. *Decem præcepta*, p. 508. « Tot sectæ et capita sint in ista bestia gentili (Aristote). » *Conclusiones XV*.... Weim. VI, p. 29. — Luther admet cependant la philosophie qui traite de la nature et de la propriété des corps : la physique.

2. *Op. in Psalmos* (1519), Weim., V, p. 300.

3. *Comm. sur l'Ép. aux Galates* (1519). Weim., II, p. 550. Critique des distinctions de l'exégèse traditionnelle. — Contre Origène et son interprétation de la Genèse, cf. *Capt. babylonica. Id.*, VI, p. 509, 562.

4. On sait comment Luther, depuis 1516, oppose saint Augustin à saint Jérôme.

5. C'est là une des idées le plus souvent exprimées par Luther. — Enders, I, n° 59. Luther à Spalatin. « Id certissimum est, sacras literas non posse vel studio vel ingenio penetrari.... Nullus... divinorum verborum magister, præter ipsummet verbi sui autorem. »

pousser à fond les conséquences. Dans ses *Commentaires sur l'Épître aux Romains*, il pouvait encore admettre l'existence d'une activité, si faible qu'elle fût, pour le salut [1]. Dans les écrits ultérieurs, de 1517 à 1520, les thèses d'Heidelberg, l'*Épître aux Galates*, la *Captivité de Babylone*, toute restriction va disparaître. C'est qu'ici surtout, dans le domaine moral et pratique, plus que dans le domaine spéculatif, l'aristotélisme païen a tout envahi. Il faut donc le frapper au cœur, dans ses notions de moralité, de libre arbitre, de responsabilité, de mérite, idoles intérieures autrement dangereuses que ces divinités de pierre qui ont vécu [2]. — Vainement, théologiens et moralistes affirment-ils dans la conscience un principe inné, qui lui fait discerner le bien du mal. Cela est faux. Celles-ci seules sont bonnes parmi nos œuvres qui sont commandées par Dieu; mauvaises, celles qui sont défendues [3]. Pas de fondement rationnel à la morale. La volonté de Dieu, voilà l'unique critère. — Vainement encore, lui objecte-t-on, « que l'homme ayant en lui-même une raison droite peut y conformer sa volonté libre [4] ». « O Pélagiens! qui détruisez le bienfait nécessaire de la grâce! » Et si de l'exemple des anciens, vous prétendez conclure que l'homme est capable de vertu, « je réponds : Les anciens ont pu dire des choses vraies, sans avoir la vérité; faire des choses bonnes, sans faire le bien.... Tout au plus Fabricius sera-t-il moins puni que Catilina, parce

1. Sur cette *syntheresis*, cf. Jundt, p. 161, et Köstlin, *Luthers Theologie*. — Luther admet, en 1516, que des œuvres faites avec la grâce ont une valeur de préparation « ad sequentem perfectum justificationis ».

2. N. Nitzsch. *Luther und Aristoteles*, Kiel, 1883.

3. Ficker, t. II, p. 221. En 1516, Luther admettait encore la morale naturelle. Dans les *Operationes in Psalmos*, il nie tout principe premier en morale comme en métaphysique (p. 119). — *Von den guten Werken* (avril 1520), VI, p. 204. — *Questio theologica de naturali potentia hominis*, janv. 1520. « Ratio naturalis nec rectum habet dictamen. » *Id.*, p. 32.

4. *Resolutiones*..., préface. Weim., II, p. 395. L'accusation de pélagianisme contre la scolastique est familière à Luther. C'est « l'hérésie naissante » qui détruit l'Église. Cf., *Oper. in Psalmos*, p. 485.



que moins impie et moins pervers.... Tous nos actes bons sont des péchés [1]. » — Vainement enfin, dans nos péchés eux-mêmes, analysant la part de l'ignorance ou de l'instinct, la science morale s'est-elle efforcée d'établir des degrés, comme une échelle des responsabilités et des valeurs.... Hors la grâce, « tous sont mortels [2] ». — Hors la grâce? Est-ce bien sûr? Et admettrons-nous encore ce correctif? Car s'il y a identité entre la nature et le mal, comment le juste, par cela seul qu'il est homme, cesse-t-il de vivre sous la loi du péché? Et s'il est capable d'acte bon, conséquemment de mérite, que devient l'imputation du Christ? — Donc, chez le juste aucune œuvre qui ait une valeur de salut. « Celles-ci seraient mortelles, s'il ne les jugeait ainsi dans la crainte de Dieu. » « Les saints eux-mêmes ne peuvent remplir les préceptes. » Tous, pécheurs! [3] Et bientôt, dans le travail de la grâce, nulle place à notre activité. Fermons ces dernières issues par lesquelles le moi humain peut s'insérer dans l'œuvre divine. La liberté n'est qu'un mot, « un titre », un néant [4]. Et sous l'effusion de l'Esprit qui va vivre, se mouvoir, agir en elle, l'âme perd jusqu'à son autonomie. La

1. *Resolutiones...* Weim., II, p. 408. — *Decem præcepta* (*id.*, I, p. 427). Que nos vertus morales et nos sciences spéculatives sont « peccata et errores ». — *Dispute d'Heidelberg* (*id.*, p. 367), « Semper peccamus, dum benefacimus ». — Luther en vient à prétendre que l'imitation des vertus des ancêtres est une idée païenne (*Oper. in Psalmos*, 1519, p. 478).

2. Luther critique déjà dans son *Comm. sur l'Ép. aux Romains*, la distinction des péchés. Cf., *Resolutiones... de indulgentiarum virtute* (1518). Weim., t. I, p. 623.

3. *Disp. d'Heidelberg*, a. 7. — Sermon de *triplici justitia*. Weim., II, p. 46. *Resolutiones... Id.*, I, p. 606, 607. *Id.*, II, p. 408. « Justus in gratia non potest facere bonum. » Cette doctrine de Luther va ruiner la doctrine des indulgences. Les Saints ne méritant pas pour eux, ne peuvent mériter pour nous.

4. *Disp. d'Heidelberg*, a. 13, « Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo, et dum facit quod in se est, peccat mortaliter ». Ces réserves disparaîtront peu à peu. Dans le *Comm. sur l'Ép. aux Galates*, Luther n'admet plus que la liberté existe complète dans l'état de grâce (Weim., II, p. 586). Il en arrivera à la négation totale de la liberté dans le *de Servo arbitrio*. Érasme a bien remarqué cette évolution.



mystique d'un saint Augustin ou d'un saint Paul pouvait concevoir la grâce comme un don de Dieu, se prêtant pour se faire vivre, élevant notre nature sans la supprimer. Pour Luther, elle est Dieu même dans sa puissance, son élection arbitraire, s'emparant de l'homme comme d'une chose, s'imprimant en lui, se substituant à lui. Le Saint n'est qu'un automate spirituel, attendant, inerte et passif, l'empreinte mystérieuse qui marque les élus [1].

Ce déterminisme moral devait nécessairement conduire à la doctrine théologique de la prédestination et de la certitude du salut [2]. Mais cette notion de la foi a d'autres conséquences. Ce qu'elle ébranle encore, c'est la vertu sociale du christianisme, cet ensemble de croyances, d'institutions, ces formes de vie chrétienne que la théologie des œuvres a constituées.

Quelque effort, en effet, que fasse Luther pour se soustraire aux applications de son dogme, quelque hésitation qu'il montre à les formuler, il faut bien aller au bout. Par l'idée de notre valeur morale et de notre aptitude au bien, l'Église avait créé l'admirable entraînement qui nous exerce aux actions saintes. Elle nous avait appelés à réparer dans notre repentir, à mériter par nos actes. Et de toutes les miettes de nos mérites, trop abondantes parfois pour nous-mêmes, s'était formée comme la réserve des plus pauvres, des déshérités de la prière et de la vertu. Ainsi la réversibilité avait créé le culte des saints et le culte des morts, le patrimoine qui, formé d'abord par la valeur infinie du Christ, s'était par Lui, en Lui, enrichi de toutes les valeurs surérogatoires de l'humanité. Mais, si seule la foi nous sauve, si nos œuvres ne peuvent rien pour nous comme pour les autres, à quoi bon ? Secours extérieurs et humains qu'il faut encore détruire !

1. *Resolutiones...* (1519). « Voluntas gratia non nisi rapitur, trahitur, movetur.... » p. 421. — *Captiv. Babyl.* p. 530. « Fides... opus dei, non hominis.... Cætera nobiscum et per nos operatur, hoc unicum in nobis et sine nobis operatur. »

2. Cette doctrine de l'élection divine est formulée déjà dans le *Comm. sur l'Ép. aux Romains*, VIII, 28 (Ficker, t. II, p. 208, 212).



En 1517, Luther a limité, puis rejeté la valeur des indulgences. En 1519, ce sont les œuvres satisfactoires qu'il élimine de la pénitence; bientôt c'est le purgatoire qui va disparaitre du dogme [1]. — Et puisque la foi seule importe dans les sacrements, qu'elle-même est le seul sacrement, c'est encore toute la doctrine sacramentaire qui s'écroule. Les seuls qui subsistent, le baptême et la cène, ne sont plus des moyens, mais des signes de notre justification [2]. Enfin, dès 1520, Luther commence à attaquer les vœux monastiques, le célibat des prêtres, les observances, les fondations pieuses, les confréries. Il peut encore admettre l'invocation des saints et la prière pour les morts. Derniers vestiges d' « idolâtrie » qui tomberont après la rupture [3]! Plus d'intermédiaires entre Dieu et l'âme. Il n'y a devant Dieu que des consciences individuelles, serves du péché ou serves de la grâce.

Christianisme « pur », dégagé de tout alliage humain! — Et, assurément, dans cette logique rigoureuse de la foi, plus de place pour nos moyens personnels de salut. L'homme cesse d'être une cause. Nulles conditions à la grâce. Elle redevient une liberté, une libéralité pure, descendant, à son heure et à son gré, sur les remous humains comme ces rayons qui tombent sur la crête des vagues. La vérité religieuse s'infuse, opère en nous, sans nous, et malgré nous-mêmes : l'homme n'est plus rien et Dieu est tout. — Mais pour épurer la foi, on voit ce que Luther supprime dans le christianisme : non pas tant l'héritage de la pensée antique, que sa

1. Sur cette évolution de la doctrine de Luther, voir notamment : Kœstlin, *Luthers Theologie* (1901), p. 255 et suiv., 325, 345, et suiv. — Grisar, I, p. 304 et suiv. Quant à la valeur des sacrements, dès 1519, il ne leur reconnaît d'autre efficacité que la foi. Weim., VI, p. 24, *Disputatio de lege ac fide*.

2. *Capt. babylonica*. Weim., VI, p. 533. — La question du mariage des prêtres est amorcée dans la réponse à l'évêque de Meissen (1520), *Id. ibid.*, p. 147.

3. En 1519, Luther croit encore à l'intervention des saints. Weim., II, p. 689. Sermon *Von der Bereitung zum Sterben*.

propre tradition. Et il ne change point seulement le sens de la vie chrétienne, mais le sens de la vie, ayant broyé, sous ce mécanisme spirituel, ces moteurs ailés de l'âme, sa liberté comme sa raison, ce par quoi l'homme, dans l'univers, est devenu le coopérateur de Dieu.

IV

Suivons l'œuvre de destruction. — Après la théologie, l' « Église ». Contre son autorité, doctrinale ou disciplinaire, l' « Écriture » va devenir la seule autorité.

Qu'au moment même où il formulait sa doctrine du péché et de la foi le réformateur ait eu le sentiment de se séparer de l'unité catholique, aucun fait ne permet de le supposer. Il entend être avec l'Église et dans l'Église. Encore moins la recherche d'un principe intérieur de religion l'entraîne-t-elle à rejeter un organisme extérieur. « L'Église, dit-il dans son commentaire sur les Psaumes, est le corps vivant, dans lequel tous participent pour tous[1].... » Nul doute alors sur la primauté de Rome « qui demeure dans la vraie foi ». Nulle attaque contre les autorités du sacerdoce. Et, en 1516, quand apparaît déjà un système luthérien, la liberté des critiques s'arrête devant l'institution. « L'Église, de même que toute parole tombée de la bouche d'un de ses chefs, est la parole même du Christ.... » Il n'en discute ni les lois, ni la hiérarchie. « Celui qui se sépare de cette unité, de cet ordre, peut s'applaudir de grandes lumières et d'œuvres admirables; cela n'est rien[2].... » Ces affirmations d'obéissance, nous les retrouvons encore en 1517, au lendemain des premières controverses, et jusqu'à la fin de 1518, après l'entrevue d'Augs-

1. Weim., IV, p. 289. Il n'est pas de livre où Luther proteste plus contre le sens « individuel » qui fait les « hérétiques ». Cf. notamment III, p. 578, où Luther leur oppose le sens de la tradition.

2. Ficker, t. II, p. 88. — Sermon du 1er août 1516. Weim., I, p. 69.

bourg[1]. Luther ne croit pas seulement que sa doctrine est conforme à celle de l'Église; au jugement de l'Église il prétend la soumettre et se soumettre. Cependant, et déjà même, tout en gardant la notion traditionnelle de l'institution ecclésiastique, il l'idéalise et l'affaiblit.

Église spirituelle et Église positive, Église de la foi et Église de l'histoire, cette conception, Luther l'avait trouvée avant lui. Elle était celle des mystiques comme de l'humanisme, et on ne peut s'étonner que, sous l'empire de ses idées religieuses, il s'en soit pénétré. Mais humanistes ou mystiques s'étaient arrêtés à une distinction, sans pousser à l'antithèse. Luther dépassera vite cette attitude intellectuelle. Dès 1513, contre l'Église extérieure et légale, les leçons sur les Psaumes marquent une réaction[2]. Celle-ci s'accuse dans les *Commentaires sur l'Épître aux Romains*, protestation acerbe, souvent injuste, contre l'autoritarisme religieux, les formes juridiques du pouvoir spirituel, la confusion du ministère et du gouvernement, du conseil et de la contrainte[3]. Après 1517, nous n'en serons plus aux contrastes, mais aux contraires. Sous la poussée des faits et de sa doctrine, Luther ne va plus seulement distinguer les deux Églises, mais les opposer.

Ce devait être une des conséquences de la querelle des indulgences, non seulement de rendre publiques et populaires les doctrines de Wittenberg, mais de donner aux aspirations réformatrices un chef et de mettre au premier

1. Lettre à Egranus. Weim., I, 316. — Sermon de *digna præparatione... pro suscipiendo sacramento Euchar.*, p. 333 : se fier dans ses doutes à la foi de l'Église « sicut infantem... in ulnis et sinu matris Ecclesie ».

2. Weim., IV, p. 137. « Ecclesia est unum in Spiritu. » — *Id.*, III, p. 641, contre l'excès des lois et de la contrainte extérieure..., « Omnia plena legibus et laqueis ».

3. Ficker, t. II, p. 297, 298. — Cf. également p. 4, 6, 31, contre les exactions et la tyrannie des évêques; p. 276, contre les abus du luxe. *Id.*, p. 310, contre Rome. Luther demande une réduction des fêtes et des jours de jeûne. — Le sermon du 15 fév. 1517 contient les premières attaques publiques contre la hiérarchie (Weim., I, p. 135).

plan la question de l'autorité. A Luther, en effet, qu'opposaient ses contradicteurs? L'enseignement de l'Église. Attaquer l'indulgence était se mettre en révolte contre le pouvoir ecclésiastique. Menace à peine déguisée qui entraîne le théologien à répondre par la question : — Ce pouvoir ecclésiastique, qu'est-il donc? L'Église extérieure et légale peut-elle connaître des choses de l'âme? — Non. Elle ne le peut. « Le pouvoir des clefs ne s'exerce que sur le dehors [1]. » — Ébauchée déjà, en 1516, dans les thèses de 1517, la doctrine va prendre un singulier relief dans le sermon du 16 mai 1518, sur la vertu de l'excommunication. Le prêtre, y lisons-nous, peut retrancher de la « communion extérieure, corporelle », celle du culte et des sacrements, qui unit, au dehors, les membres de l'Église. Il ne peut priver de cette « communion spirituelle », celle de la foi, de l'espérance, de la charité qui unit à Dieu [2]. Luther écrira presque en même temps : « Une censure de l'Église ne me retranchera point de l'Église si à elle me rattache la vérité [3]. » Affirmation hardie, celle de Wycleff et de Huss, qui n'est rien moins que la négation du « for intérieur », du « droit de lier et délier les âmes ». Elle ne va point tarder à se préciser dans le duel qui s'engage avec la papauté.

Dès le mois de mai 1518, et en prévision d'une condamnation, Luther avait pris ses sûretés, cherchant, dans les théories conciliaires, un abri de fortune [4]. Simple expédient, qui ne pouvait retarder l'échéance de la soumission ou de la révolte! Par une étrange ironie des choses, c'était vers la

1. Le point de départ de cette doctrine est dans l'affirmation que le pape ne peut délier que des peines qu'il a imposées. *Sermo Dom. X post Trinitatem*, 1516. Weim., I, p. 66. Cf. thèses du 31 oct. 1517, a. 5.

2. Weim., I, p. 638. *Sermo de virtute excommunicationis.* (16 mai 1518.)

3. *Id.*, I, p. 680. — Luther se défend cependant de toute révolte. Il déclare à Mazzolini : « non ... diffinio, sed judicium Ecclesiæ exspecto ». *Id.*, p. 662.

4. Sur les épisodes de la lutte, voir Kalkoff. *Forsch. z. Luthers römischem Prozess.* (1905). Au départ d'Augsbourg, Luther en appelle au pape mieux informé; l'appel au Concile est formulé le 28 nov. 1518.



révolte que marchait le moine mystique qui en 1514, et même en 1516, avait le plus protesté contre le sens individuel. Mais un autre sentiment, dans son mysticisme même, s'était fait jour : celui d'une mission à remplir, d'une vérité à défendre; et ce sentiment s'exaltait sous l'influence de son caractère comme de son milieu[1]. Ainsi déjà décidé à la lutte, il était condamné à avancer toujours, retenu par ses souvenirs ou ses scrupules, poussé par la fougue de sa nature, l'envoûtement de ses idées, les maladresses de ses ennemis, les concours successifs qu'il trouve. Sa foi mystique était devenue une théologie; sa théologie préparait une révolution. Et pour l'accomplir, il n'avait plus qu'à tourner contre l'organisme ecclésiastique les conséquences de sa doctrine. Proclamant la réalité de la plus « grande Église », celle de l'esprit et de la foi, à laquelle il se flatte d'appartenir, comment ne serait-il point conduit à refuser à l'autre, extérieure et « légale, » cette institution divine qui l'a fondée et qui la perpétue?

Le lien doit être rompu qui unit l'Église à l'Évangile. Et successivement, d'étape en étape, rejetant toutes les formes d'autorité qu'on lui oppose, en appelant du légat au pape, du pape au concile, du concile au peuple chrétien, et finalement à l'inspiration intérieure, Luther va-t-il abattre tous les pouvoirs ecclésiastiques. — Plus de primauté. En mai 1518, Luther avait déjà distingué le pouvoir « personnel » du pape et son autorité comme chef de l'Église. A Augsbourg, il opposera l'Écriture aux décrétales, rejetant celles qui ne sont point conformes au texte sacré[2]. En 1519, dans sa treizième

1. Dès 1516, Luther a déjà le sentiment que le *criterium* de la vérité d'une doctrine est la persécution. De là, à l'idée de la légitimité de la sienne, il n'y a qu'un pas. En 1518, le pas est fait. Luther croit à son message. *Asterisci...*, p. 306. « Sit Christus mecum et verbum suum et non timebo. » — *Resolutiones...*, p. 611. « Non sum solus, sed veritas mecum. »

2. Dans sa réponse à Mazzolini (juin 1518), Luther distingue « le fait du pape » et la doctrine de l'Eglise. (Weim., I, p. 582.) « Audio papam ut papam, id est ut in canonibus loquitur, et secundum canones... non

proposition sur la puissance du pape (juin) et ses *Résolutions* (septembre), c'est l'origine même du pouvoir papal qu'il conteste. Royauté sans titre. Pas de promesse faite à Pierre; les textes allégués sont torturés ou faux. Rome n'a pas plus de droits que Constantinople à la direction des âmes. La primauté n'est qu'une création de l'histoire. Et le temps n'est pas loin où le pape déchu de son pouvoir sera proclamé partout comme le fils de Bélial et l'Antechrist [1]. — Plus de pouvoir conciliaire. A Leipzig (juillet 1519), Luther pouvait admettre encore l'infaillibilité du concile dans les seules définitions de la foi. Passagère réserve qui, trois mois plus tard, ne tarde point à disparaître! Les conciles se sont contredits : les conciles peuvent donc errer. Anathème sur Constance qui a condamné les propositions chrétiennes de Huss. « Dans cette session au moins, l'assemblée n'a été qu'un conciliabule de Satan [2]. » — Et enfin, il s'agit bien de pape et de concile! Plus de hiérarchie. Si la plénitude du sacerdoce est d'absoudre, tous ses membres sont égaux. « Le pape ne saurait être supérieur à l'évêque, l'évêque au prêtre. » Finalement, si les sacrements ne sont que des signes, et si l'ordre n'est pas un sacrement, plus de sacerdoce. L'Église fondée sur la foi n'a pas besoin de hiérarchie extérieure [3]. « Les clefs ont été données à Pierre et en sa personne à toute l'Église chrétienne. » Et comme la fonction ecclésiastique n'est que le ministère de la Parole, « tout fidèle est prêtre », puisque tout chrétien peut recevoir de l'Esprit le don

autem, quando secundum suum caput loquitur. » — Après Augsbourg, il n'admet que les décrétales « consonæ... sacrae scripturæ » (Weim., II, p. 10. *Cedula*). Il énonce déjà l'idée que les églises séparées d'Orient font partie de l'Eglise universelle.

1. Weim., II, p. 214, 216. *Resolutio... de potestate papæ*. — Les premières expressions outrageantes pour Rome se trouvent dans les *Op. in Psalmos* de nov. 1519 (Weim., V, p. 649). Le pape y est traité « d'homme de péché et fils de la perdition ».

2. *Resolutiones...*, (1519). Weim., II, p. 404, 405. — *Oper. in Psalmos*, p. 451.

3. *Resolutio... de potestate papæ*, Weim., II, p. 239. — Sermon du 29 juin 1519, prononcé à la chapelle du château, à Leipzig. *Id.*, *ibid.*, p. 248.



de la comprendre, de l'interpréter[1]. En juin 1520, l'*Appel à la noblesse allemande* consacre cette théorie du sacerdoce universel.

Que reste-t-il donc? La religion individuelle et l'autonomie de la conscience? — On l'a dit, et on l'a cru. Et sans doute, poussant à fond certaines de ses idées, Luther fût-il arrivé au libre examen moderne. Mais sa doctrine toute mystique de l'inspiration intérieure ne ressemble en rien à notre subjectivisme. L'idée d'une vérité doctrinale comme d'une société religieuse l'obsède toujours. Sur l'Église historique jetée à terre, l'Église de la foi reste debout.

« Corps métaphorique et allégorique du Christ[2] », communion de tous ceux qui croient à sa vérité et sont confirmés de sa grâce, indépendante de l'espace, n'étant ni à Rome, ni à Jérusalem, ni même à Wittenberg, mais partout où le chrétien croit et adore, supérieure aux doctrines, aux traditions, aux rites, ouverte aux Grecs comme aux Romains, à Huss comme aux Pères, ne connaissant qu'une hérésie, l' « incrédulité » : la voilà, l'Église universelle et spirituelle qu'il rêve. Et que lui objecte-t-on, qu'il n'est point d'Église sans un principe d'unité et d'autorité? Ce principe existe. Il est là, pierre angulaire de l'édifice : la parole de Dieu, dont le texte clair, intangible et sacré, s'impose à tous comme une foi et comme une loi.

Le principe scripturaire, de même que le principe fidéiste, allait donc devenir un des éléments constitutifs du nouvel Évangile. A vrai dire, Luther l'avait trouvé avant lui, et dans le catholicisme même. Jamais l'Église n'avait prétendu

1. *De captiv. babyl.*, Weim., VI, p. 564. « Omnes sumus sacerdotes, quotquot christiani sumus.... Sacerdotium aliud nihil est quam ministerium. » — *Id.*, p. 566 : « ministerium verbi facit sacerdotem et episcopum. »

2. *Oper. in Psalmos*, p. 639. Cf. *Id.*, *ibid.*, p. 450. « Congregatio spiritualis hominum, non in aliquem locum, sed in eandem fidem, spem et charitatem Spiritus ». Il dira plus loin, p. 451 : « Ecclesia universalis est prædestinatorum universitas. » Cf. *ibid.*, p. 547. « Ubi... sonus et verba spiritus sunt, ibi ecclesia sine dubio vera est Christi. »

imposer une croyance qui ne fût, implicitement ou explicitement, contenue dans l'Écriture. Mais l'Écriture « seule »!... Cette affirmation, Occam et Huss l'avaient déjà opposée aux pouvoirs ecclésiastiques. Luther va l'incorporer dans sa doctrine. « N'admettre pour juge et pour guide que l'Évangile seul et unique du Christ.... Rien au delà de l'Évangile, rien au-dessus de l'Évangile [1]. » Voilà bien la formule du biblicisme intégral. Principe négatif d'abord, point d'appui du théologien dans la lutte contre l'École et contre le sacerdoce. Ses adversaires ont l'Église : lui a la Bible. Autorité contre autorité. Mais principe positif qui va l'aider à reconstruire l'Église comme à la « libérer ».

Ce qu'il lui demande d'abord, c'est une certitude, *la* certitude : celle qu'il ne se trompe pas, que sa doctrine est vraie, que sa théologie « vient du ciel ». Rejetant le magistère de l'Église, ne croyant pas à celui de l'intelligence, où trouverait-il la vérité? La Bible est le critère unique de la foi. La parole de Dieu est la raison suprême qui domine toutes les raisons, la preuve qui tient lieu de toutes les preuves. La certitude de la foi n'est donc plus dans la continuité de la tradition, dans cet enchaînement qui soude l'Église du XVI[e] siècle à celle des premiers âges, saint Thomas à Bède, Bède aux Pères, les Pères aux Apôtres. Elle est tout entière dans l'unique témoignage de l'Écriture, prise « dans sa signification la plus simple [2] ». Sont chrétiennes, les vérités qui sont évangéliques; sont recevables les définitions qui ont un texte. Voici donc exclues du dogme toutes les idées greffées sur le dogme : seraient-elles vraies, seraient-elles probables, si elles n'invoquent point une formule scriptu-

1. *Op. in Psalmos*, p. 349. « Evangelium Christi solum et unicum pro judice et fide spectemus. » — *Captiv. babyl...*, p. 560. « Verbum Dei... supra Ecclesiam est incomparabiliter, in quo nihil statuere, ordinare, facere, sed tantum statui, ordinari, fieri habet tanquam creatura. »

2. *Captiv. Babyl...*, p. 509. « Verbis divinis non est facienda vis..., sed quantum fieri potest, in simplicissima significatione servanda sunt. » — Sur ce littéralisme. cf., Barge, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, II, p. 45, 79.

raire, elles n'ont qu'une valeur d'opinion[1]. Seule, la parole divine nous instruit et nous oblige. Et voici encore réprimés les écarts possibles de l'inspiration. C'est au nom de ce littéralisme scripturaire que Luther gardera le dogme de la présence réelle et se prononcera contre le radicalisme religieux de Carlstadt. Comment la foi risquerait-elle de s'égarer puisqu'elle a pour guide l'enseignement personnel, authentique et *clair* de la Révélation ?

A l'Écriture, Luther demande autre chose. Et en l'opposant à la tradition, ce qu'il prétend encore, c'est affranchir les âmes. « Le Christ est la liberté. » Cette liberté, avec quels accents il la proclame ! Cri d'espoir, de révolte, d'enthousiasme jeté aux vents de l'espace, comme celui d'une délivrance. L'Église est « captive ». Systèmes imposés à la croyance, règlements annexés aux commandements divins, cérémonies multiples et vexatoires, la tradition a créé dans le christianisme un autre christianisme; dans la religion de la liberté intérieure et spirituelle, la triple servitude humaine des « opinions », des observances et des lois. Mais s'il est vrai que l'Évangile soit au-dessus de l'Église, et non l'Église au-dessus de l'Évangile, à bas toutes ces geôles où le chrétien étouffe ! Pas d'autre vérité que la Parole. Certes ! Et aussi pas d'autre puissance. Le ministère ecclésiastique n'est qu'une fonction chargée de publier, d'enseigner l'Écriture aux hommes. Au Maître seul le droit d'imposer les lois qui lient la conscience. Nul en son nom ne peut les modifier, les restreindre, ou les étendre. « Si nous permettons qu'on change une seule constitution du Christ, nous rendons vaines toutes ses lois : une seule supprimée dans l'Écriture supprime toutes les autres.... Le Christ ne veut pas que l'on transgresse de sa doctrine le plus petit détail[2]. » Et encore : « Nul

1. Après avoir admis l'autorité des Pères, Luther, en 1519, ne l'accepte que confirmée par un témoignage formel de l'Écriture. Weim., II, p. 626. *Contra malignum.... Eccii judicium.*

2. *Captiv. Babyl...*, p. 503, 536, 537.



n'est tenu au delà de l'Évangile.... » L'Église ne peut décréter « une syllabe » sur les fidèles sans leur consentement. Elle ne peut contraindre, sous peine de péché, à l'observation des lois ecclésiastiques. « Nous chrétiens, sommes affranchis de tous. » — Transposez ces formules dans les faits! Le principe scripturaire achève l'œuvre de destruction commencée par le principe fidéiste. Et c'est au nom de la liberté chrétienne comme de l'Évangile que Luther renversera presque toute la discipline ecclésiastique : décrétales, canons, vœux, célibat, observances, cérémonies. La réforme du culte tient déjà dans cette affirmation. Tout imprégné encore du parfum des premières croyances et de ses religieuses émotions, le grand révolté peut se refuser à proscrire tout rite extérieur et tout vestige du passé; d'autres iront plus loin, qui dans le temple, nu et froid, dépouillé de « l'idolâtrie » des images ou des autels, ne laisseront ouvert que le Livre où se lit la Parole de Dieu.

V

Le 15 juin 1520, la bulle *Exsurge Domine* condamnait Luther.

Le voici hors de l'Eglise, déchirant pour longtemps, sinon pour toujours, la tunique du Christ. Car l'ébranlement est immense; jamais depuis quatre siècles la société chrétienne n'a été si profondément remuée. Humanistes épris de nouveautés, croyants avides de réformes, petits seigneurs prêts à piller les biens des prêtres, paysans ou artisans enflammés par ces mots de liberté chrétienne, toutes ces ambitions, ces curiosités, ces haines, ces enthousiasmes, se retrouvent et fraternisent derrière l'homme prodigieux qui appelle le monde à la grâce et au salut. Il est un apôtre, un prophète, Daniel, Paul ou Moïse. Il ouvre une ère nouvelle. Il retrouve l'Évangile; sa doctrine vient de Dieu; que dit-on, même, sa

doctrine? c'est la pure parole du Christ[1]. On le lit, on l'imprime, on le commente, on le discute; on s'inquiète de son sort et on se passionne pour son triomphe. A Bâle, à Zurich, à Strasbourg, à Paris, en Espagne, en Italie, à Rome même, dans toutes les forteresses de la vieille théologie, dans les cénacles de la culture nouvelle, il est un sujet de contradiction[2]. Qu'on juge de sa force aux espérances qu'il éveille, comme aux colères qu'il déchaîne!.... Une révolution religieuse commence, qui, bientôt sociale et politique, va soulever l'Allemagne et déchirer l'Europe, partout où les esprits, enhardis par le succès, enfiévrés par la violence, vont monter à l'assaut du vieil édifice pour reconstruire à sa place, et sur leur plan, l'Église du fondateur.

Qu'une telle doctrine de pessimisme ait pu, au IVe siècle, dans l'agonie du vieux monde, consoler et raffermir les âmes, cela se conçoit. On reste confondu qu'elle ait réussi à ébranler une société jeune, ardente, passionnée d'agir et de savoir, et où, rarement, la foi dans la vie, dans l'effort, comme dans la valeur de l'homme, a trouvé tant d'adorateurs.

Le succès? Luther le doit d'abord à lui-même, à cette puissance extraordinaire de son être qui lui donne la maîtrise des âmes et l'audience des foules. On aime à l'entrevoir, non sous les traits un peu épais, déjà fatigués, du portrait célèbre de Cranach, mais encore jeune et sous le froc, dans cette petite gravure que la cellule de la Wartburg a conservée. Ce corps en avant, prêt à foncer sur l'ennemi, ces mains osseuses qui étreignent la Bible, cette figure émaciée, aux arêtes dures, au regard brillant, presque brûlant de fièvre, aux lèvres fortes, tendues, gonflées, comme pour sonner aux

1. Ce sont les jugements des humanistes en 1519 et 1520. Cf. Enders, II, n° 282, Botzheim à Luther (3 mars 1520); — n° 284. Hermann Humpf à Luther (14 mars); — n° 300. Crotus Rubianus à Luther (28 avril). — Nous verrons l'attitude des humanistes français.

2. Luther constate ce succès. *Ad Aegocerotem* (1519). Weim., II, p. 664.

foules la diane de la foi nouvelle, tout en lui est passion, mouvement, énergie inquiète, volonté indomptable. Sa personnalité, voilà son originalité propre. On a pu analyser les éléments divers et souvent hétérogènes de sa doctrine, retrouver ceux qu'il a pris à saint Paul ou à saint Augustin, à Occam ou à Huss, à Carlstadt ou à Érasme. Les faisant siens, il les recrée : matériaux qu'il forge à la flamme de sa passion, au souffle de son verbe fulgurant « comme un éclair ». Le génie mesuré et souple d'un Melanchthon était nécessaire au réformateur pour filtrer ses idées et condenser sa théologie. Seul, il a eu la vision claire et prompte des formules qui rallient et du geste qui entraîne; nul n'eût déchaîné ces enthousiasmes et ces espoirs qui créent une religion. D'autres ont eu, comme Zwingli, une culture plus savante; comme Calvin, une intelligence plus ordonnée et plus ferme. Lui, les domine de son tempérament. En cela, il est à part, et, dans la Réforme, il est unique. Tout vibre dans cet être d'impressions et d'impulsion, entraîné, débordé par sa nature. Il pense par sensations et il dogmatise avec ses nerfs. Son moi fuse en doctrines. Partant, dans cette tension continue de l'âme, le pouvoir de grossissement devient énorme. Plus de mesure dans l'esprit. Le regard fermé aux nuances va d'un bond à l'extrême des négations ou des principes; dans le plan de l'absolu, il ne voit que des sommets ou des abîmes. « Le docteur hyperbolique », dira plaisamment Érasme[1]. — Et tout se heurte aussi dans cette tempête d'idées, de passions et d'images. On peut dire que chez Luther la vie, comme les œuvres, est une suite de contrastes. Il n'y a point de sérénité dans cette nature parce qu'il il y a une souffrance dans cette foi. Un mysticisme poussé jusqu'à l'hallucination, un sens pratique aiguisé pour la lutte, armé de calcul et d'audace, de brus-

1. Opp. Ed. de Leyde (1703), t. IX², p. 1345 et 1448 dans l'*Hyperaspistes*. — Ces contradictions et ces antithèses n'ont point échappé à Érasme d'ailleurs, qui les a plus d'une fois relevées.



querie et de duplicité; ces fleurs exquises de l'âme, la poésie, la tendresse, et les bas-fonds de l'instinct, des hymnes qui volent vers le ciel et des ordures qui traînent dans la boue, des émotions pures et un gros rire trivial, des dépressions d'humilité et des spasmes d'orgueil, les affirmations les plus simples, créatrices de certitude, les sophismes les plus subtils, tortionnaires de vérité, tout en lui déconcerte, mais attire, entraîne, irrite. On a pu l'opposer à lui-même. Contradictions ou incohérences, que lui importe? Elles viennent se fondre dans l'unité de sa nature et la logique de sa passion, dans ce bouillonnement d'idées ou de paroles dont la lave brûlante et trouble se déverse sur le siècle.

Cependant, quelque prodigieux qu'il soit, eût-il réussi à déchaîner le mouvement, encore plus à le conduire, s'il n'était venu à son heure, à l'appel de ces besoins obscurs et profonds qui émergeaient de toutes parts?

Si l'Allemagne est remuée, jusque dans ses profondeurs, c'est que, de suite, elle a reconnu dans Luther un de ses fils, dans son œuvre, un fait national. Le grand réformateur n'est pas seulement de son temps, mais de sa race. Il en a le type, les qualités et les défauts, ce par quoi, dès le début, il n'est et n'apparaît pas seulement comme l'adversaire de Rome, mais l'opposition même au génie latin. En ce sens, il continue et achève l'entreprise commencée au xve siècle par les humanistes ou les politiques. Les premiers avaient rêvé d'une renaissance allemande, restaurant, sous la forme classique, l'histoire, le droit, la poésie de la Germanie. Les seconds avaient peu à peu transformé en une monarchie nationale l'empire universel du moyen âge. Luther veut donner à l'Allemagne sa religion. Aussi bien, s'appuie-t-il sur le sentiment public. Dans sa lutte contre Rome, c'est l'italianisme qu'il attaque. Les masses ne pouvaient rien comprendre à la théologie des indulgences. Ce qu'elles voyaient nettement, et Luther ne manqua pas de le leur montrer, c'était une protestation contre les collecteurs pontificaux et

la fiscalité des Médicis. « A nous, Allemands, que nous fait saint Pierre[1]!... » A la citation qui lui est envoyée par Ghinucci de comparaître à Rome, il oppose son droit à être jugé dans son pays[2]. Aux théologiens d'outre-monts, comme Mazzolini, qui le discutent, il rappelle durement que les Italiens ne sont pas seuls à connaître les Saintes Lettres. Contre l'ironie méprisante de ces curiales à l'égard des « bêtes tudesques », il relève la tête et accepte le défi[3]. Voilà donc la lutte sur le terrain qu'il a choisi et où il va s'efforcer de rallier toutes les forces de sa nation : son prince, les seigneurs, la foule. Sa cause est bien celle d'un peuple. Crotus Rubianus lui écrit, le 16 octobre 1519, de Bologne. « Frère Martin,... souvent je me surprends à t'appeler le père de la patrie[4]. » Sa condamnation ne sera pas seulement « un outrage à la religion », mais « au nom allemand ». Dans ce sentiment national perce déjà le nationalisme religieux.

Et le prophète saxon est aussi un prophète populaire. Du peuple dont il vient, auquel il appartient, il peut être compris. Il parle sa langue et c'est pour lui qu'il parle. Que les docteurs dissertent dans les écoles, dans une langue morte et sous des formes savantes, le problème de Dieu; que les humanistes, dans leurs cénacles, murmurent, à huis clos, des vérités nobles et belles qui charment l'élite! Lui, va droit aux masses; s'il dispute, c'est en public; s'il tonne et enseigne, c'est du haut de la chaire[5]. Ce n'est point pour les théolo-

1. Weim., I, p. 678.

2. C'était aussi le point de vue de la petite cour de Saxe. En réponse à la citation à Rome (7 août 1518), Luther s'était adressé à l'électeur pour obtenir d'être jugé en Allemagne.

3. Weim., V, p. 436. — Ces excitations du sentiment national sont plus fréquentes dès 1519. Il dira encore dans son petit traité : *Von dem Papstthum zu Rom wider den... Romanisten zu Leipzig*, qu'il ne veut pas que « le pays allemand tombe à genoux » devant Rome.

4. Enders, II, n° 234.

5. *Oper. in Psalmos*, V, p. 152. « Consydero me non doctis... scribere, sed simplicibus et vulgaribus maxime clericis. » Le nombre des traités en allemand s'accroît sensiblement depuis 1519.

giens, mais pour les simples, qu'il compose tant de petits traités destinés à répandre et à défendre sa doctrine : en 1518, son instruction pour la confession des péchés et sa « courte déclaration sur les dix commandements », en 1519, son commentaire sur l'oraison dominicale. On peut dire que la traduction allemande de la Bible fut son œuvre préférée et demeure son œuvre maîtresse. L'éducation morale des enfants comme celle des pauvres gens l'attire. Rendre l'Évangile au peuple, pour ramener le peuple à l'Évangile, voilà le dessein de sa réforme. Et voilà aussi le secret des enthousiasmes qu'il éveille et qui feront cortège à sa mission.

Que dit il donc, en effet, que les petits ne puissent comprendre? Et de quel poids eussent pesé les habitudes religieuses qu'il prétendait abattre, s'il n'avait soulevé dans l'âme populaire toutes les réserves d'idéalisme qu'elle renferme, toutes les énergies morales qui sommeillent? Une certitude de salut, tel est le message qu'il prêche. Remarquons le sujet même de ses sermons. Point de dogme. Ce qu'il enseigne est ce qu'il médite ; la foi, la pénitence, la grâce. Point de devoirs héroïques ou impossibles. Ce qu'il recommande, c'est l'abandon total à la volonté de Dieu, comme la pratique journalière de nos devoirs d'état[1]. Surtout, plus de crainte dans la défaillance de nos forces, puisque nous ne pouvons rien par nous-mêmes et pour nous-mêmes. Dieu a exalté l'humilité et l'ignorance. Vertus de petites gens ! A eux l'Évangile, les promesses divines, la part de l'héritage. La Parole qui a renversé les valeurs de ce monde condamne les puissants. Dignités, richesses, sacerdoces, ne sont pas le royaume de Dieu. « O homme! regarde, il est près de toi. Il est en toi. » Et le sens de cette vérité, le Père lui-même « nous le donne ».

1. *Operat. in Psalmos*, p. 658. « Alleluia vox est non divitum, non gloriosorum, non potentium, non sapientium, non justorum... sed pauperum, humilium, infirmorum, stultorum.... Pauperes enim evangelizantur. » Luther revient souvent sur ce caractère populaire de l'Évangile.



« Tu es libre [1]. » Cela, les petits, les pauvres, l'artisan dans son échoppe. le vilain sur sa glèbe, le comprennent. Ils ne le comprendront que trop quand, déformé, transposé de la vie morale dans l'ordre social, le dogme de la liberté évangélique se changera en ferment de haine, et la foi dans le Christ sauveur, en revendications du christianisme égalitaire, du communisme et du nivellement.

Et enfin, si son siècle l'écoute, c'est qu'aucune voix n'en remue à ce point les fibres. — « O Père! toi qui es dans les cieux, nous sommes tes enfants de la terre, tes fils, par toi sauvés. Prends-nous en pitié. — L'enfant honore son père; le serviteur, son maître. Si je suis votre Père, quel hommage me rendez-vous? Votre maître! Où sont vos craintes et vos respects? — O Père! Il n'est que trop vrai! Hélas! nous reconnaissons notre faute. Mais sois pour nous un Père clément et ne compte pas avec nous. Ne nous laisse rien penser, dire, posséder, craindre qui ne soit à ta louange et à ton honneur.... Fais que ton règne arrive et que le péché soit détruit. Fais tout ce que tu veux, mais que nous soyons à toi, non à nous-mêmes.... Père aimé, conduis-nous dans tes voies.... Oh! donne à la chrétienté des prêtres, des apôtres qui nous enseignent moins des fables spécieuses que ton saint évangile. Père! nous sommes faibles et malades. Soutiens-nous. Jusqu'à la fin, fais-nous persévérer, fais-nous combattre en braves, puisque nous ne pouvons rien sans ta grâce et ton secours [2]. » — Imaginez dans toute l'Allemagne, dans toute l'Europe, des milliers de lèvres qui répètent ce dialogue enflammé, des milliers de cœurs qui s'en imprègnent, criant leur misère et appelant une espérance! A la place d'une théologie épuisée, exsangue, raisonneuse, parfois

1. Weim., II, p. 94.
2. Weim., II, p. 81 et suiv. *Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien.* — Ces prédications, faites en mars 1517, avaient été recueillies en 1518 par un élève de Luther. Luther reprit et revisa ce travail qu'il publia en avril 1519. Le succès du livre fut énorme.

déraisonnable, perdue dans les subtilités de la logique ou les nuées des systèmes, en regard de prédications grossières ou frivoles qui trop souvent amusent sans instruire ou scandalisent pour édifier, voilà une parole simple, pratique, humaine dans son outrage même à l'homme, si pénétrée de la Bible qu'elle en redit presque l'accent, si proche parfois du Christ, qu'elle semble un écho de l'Évangile. Comment l'Europe religieuse serait-elle insensible ? Esprits fatigués de grimoires, âmes simples et pieuses qu'inquiète le sensualisme grandissant, mystiques détournés d'un monde où la foi dans la nature risque de détruire la foi en Dieu, tous ces affamés de rénovation, de liberté et d'idéal, viennent se joindre à ceux que des mobiles moins purs entraînent à la suite. La voie est ouverte où Luther a passé. Et si tant d'âmes le suivent, c'est qu'elles se trompent elles-mêmes par ce qu'il garde de chrétien dans son accent, de vrai dans ses erreurs, de clérical dans sa réforme, et, comme sur les murs du temple où il repose, demeure l'image de la Vierge, par tout ce qui survit de la vieille et maternelle église dans son cœur désaffecté.

CHAPITRE II

ÉRASME

Séparation de l'évangélisme catholique de l'évangélisme luthérien. — Elle est surtout l'œuvre d'Érasme.

I. *La rupture.* — Influence d'Érasme en 1520. — Son attitude dans le conflit religieux. — Neutralité bienveillante, réserve, hostilité. — Raisons de la rupture. — Les contrastes moraux et intellectuels. — Violences du parti luthérien. — Conception opposée de la réforme. — Craintes d'Érasme pour le progrès des études et la liberté intellectuelle. — Il reste catholique.

II. *L'Évangélisme érasmien.* I. L'œuvre critique. — 1° Dénonciation des abus. — 2° Restauration de l'exégèse. — Les grandes éditions. — L'Écriture et les Pères. — 3° Le travail d'analyse. — Distinction des éléments qui composent le catholicisme. — Le dogme et les opinions. — La religion et les observances. — L'autorité et les formes de l'autorité. — La vie du catholicisme est à la fois identité et progrès. — Comment Érasme va rattacher cette conception à sa philosophie du développement.

III. *L'Évangélisme érasmien.* II. La conception doctrinale. — Le christianisme est vraiment la religion universelle. — Critique du dogme luthérien de la nature. — Érasme unit les éléments que Luther sépare. — La conciliation historique. — La loi de nature, la loi des œuvres, la loi de la grâce. — Comment l'Évangile est un achèvement. — La conciliation morale. — Union de la vérité et de l'amour, de la loi et des œuvres, de la grâce et de la liberté. — La liberté conçue comme la fin de l'être et le devenir de l'univers.

IV. *L'Évangélisme érasmien.* III. La conception ecclésiologique. — L'idée d'unité. — Comment elle se réalise. — L'unité « spirituelle », œuvre de l'Évangile. — L'unité doctrinale, œuvre de la spéculation. — Progrès de la pensée religieuse. — L'inspiration, la science, le consentement universel. — L'unité sociale. — Nécessité d'un gouvernement ecclésiastique. — Comment la hiérarchie



se rattache aux origines dans ses formes extérieures et ses attributs constitutifs.

V. *Caractères généraux de l'érasmianisme.* — Il est une transaction entre le catholicisme traditionnel, la Renaissance et la Réforme. — Influence générale d'Érasme sur les idées, plus que sur les faits. — Elle s'exercera surtout dans notre pays.

L'ÉBRANLEMENT causé par Luther ne se propageait point dans des sphères sereines. Dès la fin du XV[e] siècle, en Allemagne, en Italie, en Angleterre, comme en France, s'était éveillé un désir ardent de rénovation religieuse et de réformes. L'humanisme chrétien avait répondu à ces aspirations. Avant Luther, Érasme et Lefèvre avaient parlé. Hors de Wittenberg, et au sein même du catholicisme, s'était produit un mouvement doctrinal beaucoup plus dirigé contre une théologie que contre le dogme, les méthodes de l'École que les pratiques ou les formules de la foi. Le retour à l'antiquité chrétienne, à l'Écriture et aux Pères, un christianisme plus spirituel, une Église plus libre, telles étaient les tendances qui avaient constitué l'Évangélisme. Courant profond et large, dont Luther s'était servi, qui le portait, qui s'enflait à sa voix. Mais à mesure que déviait le flot, se brisait son unité. Les éléments divers qui l'avaient formé, allaient cesser de se confondre. A la rupture avec Rome, répond une autre rupture, tout intérieure, celle de l'Évangélisme. Derrière Luther, un parti révolutionnaire, une théologie qui se sépare de l'Église établie; derrière Érasme et Lefèvre, un mouvement modéré, intellectualiste ou mystique, qui, fidèle à ses origines, s'efforce de concilier, non de détruire, et rêve, dans le catholicisme, d'un esprit nouveau du catholicisme, laissant debout sa structure historique et son gouvernement.

I

Au début de 1520, la royauté d'Érasme est encore incontestée. « Tous les savants, lui avait écrit J. Eck, le 2 février 1518, sauf quelques porteurs de cuculles et quelques théologastres, sont érasmiens[1]. » De Louvain où il réside alors, cette cour intellectuelle va le suivre à Bâle où il se fixe[2]. Bâle, ville cosmopolite, libérale, savante, « où la douceur du ciel s'allie à l'aménité des habitants », nulle autre capitale n'eût mieux convenu à celui qui ne voulait être « qu'un citoyen de l'univers ». Dans ce centre où se croisent les grandes voies de l'Europe, c'est l'humanisme entier, chrétien et lettré, qu'il représente et qu'il domine. Prodigieux d'activité, appliqué à ses travaux de philosophie, d'exégèse, de polémique, protégé de Rome, courtisé des rois, loué à l'envi, jusqu'en Espagne, comme le prince des théologiens, consulté de tous, informé de tout, le « divin » Érasme est le souverain qu'on ménage, qu'on adule et qu'on écoute[3]. Comment la France n'eût-elle pas subi l'entraînement? Pas de pays qu'il n'aimât et n'appréciât davantage. Il y avait séjourné deux années sous Charles VIII, des mois entiers, et à plusieurs reprises, sous Louis XII. Séjours ou voyages lui avaient créé de précieuses amitiés. Des hommes d'Église comme Poncher ou Hüe, des magistrats comme Ruzé et de Loyne, des savants ou des lettrés comme Cop, de Brie, J. de Pins, Nicolas Bérauld, le reconnaissent pour chef; et

1. Érasme, *Epistolae.*, éd. de Leyde, t. III, p. 296 (2 fév. 1518).

2. Érasme ne se fixa à Bâle qu'au début de janv. 1522. Le 23 déc. 1521, il est encore à Louvain. — C'est à Thomas More qu'il fait, en 1518, l'éloge de la ville (*Epist.*, p. 380).

3. Sur cette influence universelle d'Erasme vers 1520, voir A. Meyer. *Étude critique sur les relations d'Erasme et de Luther*. Paris, 1909.

nous retrouverons, dans les idées religieuses de Budé, l'influence des *Adages* ou de *l'Enchiridion*. En 1520, *la Folie* est traduite dans notre langue. Trois ans plus tôt, François Ier avait commencé les démarches qu'il renouvellera à plusieurs reprises pour appeler Érasme à Paris. Vainement d'ailleurs! Le maître préférait sa liberté. Il n'en garda pas moins pour la science française, pour l'esprit français, une véritable prédilection. Nos qualités répondaient aux siennes, à ce goût de la clarté, de la mesure, de l'éloquence, des idées raisonnables. « Je crains, écrivait-il en 1521, de regretter un jour d'avoir méprisé les offres de la France[1]. » C'était presque une prophétie.

Qu'à Wittenberg, on comprit l'importance d'un tel concours, rien ne le prouve mieux que les efforts tentés pour l'obtenir. L'adhésion de Hutten, du petit cercle d'Erfurt pouvait servir beaucoup la cause de Luther. Mais Érasme, c'était l'humanisme international, et par lui, avec lui, l'Europe savante venant à la Réforme. Aussi, rien ne semblait plus naturel que d'arriver à une entente. Mêmes aspirations : le retour à l'Évangile; mêmes ennemis : la scolastique et les moines. Ces raisons, des amis communs, Spalatin, Lang, se chargeaient de les faire valoir. Dès 1516, Spalatin avait transmis à Érasme les jugements de Luther sur son œuvre, se flattant peut-être de le gagner à la doctrine de la justification. Le 13 novembre 1517, une nouvelle lettre appelle l'attention de l'humaniste sur la petite cour de Saxe[2]. Érasme eut-il alors connaissance des thèses célèbres contre les indulgences? C'est probable. Personnellement, Luther se prêtait peu à ces démarches. Mais au début de 1519, les instances de Mélanchthon, surtout les controverses qui engageaient définitivement la lutte, devaient l'amener à une autre attitude. Le

1. *Epist.*, p. 689. Érasme à Vivès (1521).

2. *Epist.*, Éd. Allen., t. II, p. 416 (11 déc. 1516). Ed., de Leyde, III, p. 272. En 1518, Érasme a certainement lu les *Thèses*, et Capiton écrit à Luther qu'il les admire (Enders, I, n° 92, 4 sept. 1518).

28 mars, il écrivit à Érasme[1]. Sous des éloges savamment calculés, c'était une proposition d'alliance qu'il venait offrir.

Le grand humaniste n'avait point attendu pour se faire une opinion. S'il proteste déjà qu'il ne connaît pas Luther, qu'il n'a pas lu ses livres, « sauf une ou deux petites pages », il est plus informé qu'il ne veut le paraître, et c'est d'une curiosité bienveillante qu'il observe et s'instruit[2]. Peut-être, dès 1517, avait-il eu l'écho des leçons sur saint Paul et songeait-il à leur succès en commençant ses *Paraphrases* par les Épîtres. A coup sûr, en 1518, il regarde vers Wittenberg. Comme tous les humanistes, il a été pour Luther contre Tetzel et il applaudit d'abord à une action si conforme à ses idées de rénovation intérieure et de religion spirituelle. L'année suivante, il lit les *Operationes in Psalmos* et, en 1520, la *Tessaradecas*[3]. Il se fait renseigner sur l'état religieux de la Bohême, suivant ainsi le réformateur dans son évolution vers le hussisme[4]. Et de la vie même du jeune moine, il n'ignore rien. Il loue la pureté de ses mœurs, la sincérité de ses convictions, la puissance de sa foi. S'il remarque déjà la violence de son tempérament, il admire sa science des Écritures et son sens profondément chrétien. Luther ne ramène-t-il point la théologie à ses sources? N'est-il point le héraut, hardi, passionné, de l'Évangile[5]? Cette justice,

1. Mélanchthon à Érasme. *C. R.*, I, p. 59 (5 janv. 1519). « Martinus Luther studiosissimus nominis tui, per omnia tibi probari cupit. » — Luther avait déjà tenté de se rapprocher de Reuchlin. Le 28 mars, il se décida à une démarche personnelle (Enders, t. I, n° 167).

2. Érasme à Wolsey (18 mai 1519), p. 322. « Lutherus tam ignotus est mihi, quam cui ignotissimus, nec adhuc vacavit hominis libros evolvere præter unam et alteram pagellam. » Il écrira dans le même sens à Léon X.

3. Érasme à J. Lang (30 mai et 17 oct. 1518). Meyer., p. 20. — A Luther (30 mai 1519). « Degustavi commentarios tuos in Psalmos. » *Epist.*, p. 445.

4. Schlecht à Érasme (10 oct. 1519). Réponse d'Érasme (1er nov.). *Epist.*, p. 505, 519. — Nouvelle lettre d'Érasme à un « noble » de Bohême. *Id.*, *ibid.*, p. 631.

5. Érasme à Wolsey (18 mai 1519). « Hominis vita magno omnium consensu probatur » (p. 322).



Érasme la lui rendra pendant longtemps encore. En 1519, après la dispute de Leipzig, il écrit à l'archevêque de Mayence : « Luther a de belles clartés de l'Évangile ». En 1520, au lendemain même de la rupture, il rend témoignage à Léon X de sa vie comme de son talent, et à un cardinal, Campeggio, il adresse ce jugement presque définitif : « Luther... a reçu de rares présents de la nature, un génie admirablement préparé à expliquer les obscurités de l'Écriture, à faire jaillir l'étincelle de la doctrine évangélique.... Sa vie était louée de ceux mêmes qui ne partageaient point ses opinions.... C'est ainsi que j'ai été favorable à Luther : je dis mieux, moins à Luther, qu'à la gloire du Christ[1]. »

C'était peu de le louer, Érasme s'emploie encore à le défendre. On trouverait peut-être sa main dans les pamphlets écrits contre les facultés de Louvain et de Cologne.[2] En tout cas, publiquement, il intervient. Dans le déchaînement des passions et des colères soulevées, dès la fin de 1519, « contre l'hérésiarque », il y avait quelque courage à prêcher la modération, à dénoncer aux autorités religieuses, déjà alarmées, l'ignorance, la haine, la perfidie de certains de leurs défenseurs. Quoi donc? Les violences de Luther ne sont-elles point provoquées par les violences de ses ennemis? Il demande à discuter, on l'insulte; Rome se tait, on le juge. Ceux-ci dénaturent sa pensée, falsifient ses écrits, et, au lieu

1. Érasme à l'arch. de Mayence (1er nov. 1519). — A Léon X (13 sept. 1520). — A Campeggio (6 déc. 1520). *Epist.*, p. 514, 578, 596.

2. Sur les interventions d'Érasme de 1519 à 1521, voir Kalkoff, *Die Vermittlungspolitik des Erasmus...*, Berlin, 1903. — A. Meyer, ouv. cit., p. 43 et suiv. — Les *Acta Academiæ Lovaniensis contra Lutherum*, 1520, paraissent bien devoir lui être attribués (Kalkoff, p. 23 et suiv.). Érasme n'intervint pas seulement auprès de l'archevêque de Mayence, Albert de Brandebourg, en 1519 et en 1520, de Campeggio, des conseillers de Charles-Quint et de Léon X : il agit auprès d'Henry VIII, et se rend aux conférences de Calais. Il donna également à l'électeur Frédéric de Saxe, qui l'avait consulté, un jugement favorable sur Luther (14 mai 1519). En novembre 1520, il rejoint l'électeur à Cologne et remet une note écrite à Spalatin. Cette note fut publiée, peut-être avec des altérations, sous le titre d'*Axiomata Erasmi*.



de lui répondre, l'attaquent dans ses mœurs; ceux-là lui répondent, tels Mazzolini et Alfeld, mais sans le réfuter; aux preuves solides qu'il emprunte à l'Écriture, ils n'opposent « que leurs syllogismes ». Moines ou docteurs s'efforcent d'étouffer sa voix, de supprimer ses livres, de le supprimer lui-même. « Hérétique! Antéchrist! Apostat! » Les chaires, les écoles, les places publiques retentissent de ces anathèmes. C'est la querelle de Reuchlin qui recommence, avec les mêmes procédés et la même fureur!... Comment ne voit-on pas qu'à menacer Luther, on l'enhardit; qu'à l'accabler, on l'exalte! La bulle même qui le condamne, « arrachée par les clameurs du parti intransigeant », peut le frapper avec raison; ce qui est déraisonnable, c'est la manière dont on le frappe. Avec des réformes, des ménagements, de la justice, que n'eût-on pas obtenu[1]?

Luther n'ignorait pas ces sentiments que des confidences divulguées, des lettres rendues publiques, avaient mis au jour. Son entourage se flattait toujours de compter Érasme comme un allié. En cela, on se trompait. Érasme avait pu louer Luther et le défendre; il ne songe pas à le suivre. Plus clairvoyant, moins enthousiaste que ses amis, dans le « drame » qui commence, il entend n'être qu'un « spectateur[2] ». Luther l'attire et l'inquiète à la fois. Et dès 1518, se dessine cette attitude de neutralité, qui, en 1521, se changera en dissentiment, puis en opposition ouverte. La rupture bruyante a pu surprendre des observateurs superficiels. Elle était en germe dans cette abstention volontaire et réfléchie qu'Érasme s'était imposée au premier contact.

1. Érasme à l'arch. de Mayence (1er nov. 1519). Sur les procédés dont on se sert contre Luther : « Hoc est carnificem agere, non theologum ». — A Marliano (25 mars 1520). — A Chieregato (13 sept. 1520). — Il revient à plusieurs reprises sur cette idée qu'on n'arrivera à rien par la force. Au recteur de Louvain, p. 588 (18 oct. 1520). « Cogere tantum, tyrannorum est : cogi..., asinorum. » — A Campeggio, p. 595 et suiv., (6 déc. 1520)

2. Érasme à Reuchlin (8 nov. 1520). « Ego hujus fabulæ spectator esse malim, quam histrio » (p. 590).



Aux avances de Luther et de Mélanchthon il avait répondu, poliment, par un refus [1]. Et quelque effort que fit, dans la suite, le parti luthérien pour l'entraîner, il demeura inébranlable. On le pressait de tous côtés, d'Allemagne comme de Bohéme, et ne pouvant le conquérir, les évangéliques s'efforçaient de le compromettre [2]. Son parti était pris, comme sa voie tracée d'avance. Ni les flatteries intéressées, ni les intrigues, ne l'en détournent. Habilement, il se dégage. « Je n'accuse point Luther, écrit-il en 1518, je ne le défends point et je n'entends point me mêler à ses affaires. » — « Je ne suis ni son accusateur, ni son défenseur, ni son juge », répétera-t-il en 1519 [3]. Indifférence calculée, qui ne l'empêchera point d'agir. Au moins entend-il garder sa liberté. A ses amis, à des prélats comme Marliano, le conseiller de l'Empereur, il écrira : « Aucune manœuvre ne me fera sortir de mon attitude intellectuelle. Je connais le Christ. Je ne connais pas Luther [4]. » Aux amis du réformateur qui le pressent de s'enrôler dans leurs rangs, il riposte froidement : « S'il y a quelque bien dans ses œuvres, je le cueille ; s'il y a quelque mal, je le passe [5]. » A mesure même que le conflit s'aggrave, ces protestations se multiplient. En 1520, Érasme peut être de ceux qui regrettent la bulle de Léon X ; il ne songe point un instant à s'associer à une révolte. Il conseille la soumission. Il refusera, plus tard, de recevoir Hutten à Bâle [6].

1. Érasme à Luther (30 mai 1519), p. 444. A Mélanchthon (22 avril 1519), p. 431. « De doctrina variant sententiæ. »

2. Érasme à Marliano (25 mars 1520), p. 545. — La première lettre d'Érasme à l'archevêque de Mayence avait été divulguée, sans son assentiment. Érasme accusa Hütten de cette « perfidie ». — Autres plaintes analogues dans une lettre à Justus Jonas, du 10 mai 1521 (p. 642) sur des extraits de ses livres, traduits en allemand et publiés par des luthériens.

3. *Epist.*, p. 376, 514.

4. *Id.*, p. 544. Érasme à Marliano (25 mars 1520).

5. Érasme à un noble de Bohême (28 janv. 1521), p. 632.

6. Sur les sentiments d'Érasme, on peut lire sa lettre à Campeggio (6 déc. 1520). « Damnatus Lutherus placet, sic damnatus non placet », p. 600. C'était l'attitude d'un grand nombre d'humanistes. — Sur la démarche de Hütten, cf. Érasme à Marc Laurin (1er fév. 1523), p. 760.



Visiblement, le grand érudit ne veut être ni entraîné, ni poussé dans la « faction nouvelle ». Il peut défendre encore Luther avec habileté et avec courage. Il n'est pas luthérien.

Lâcheté, envie, amour de l'argent et des honneurs, scepticisme d'épicurien et de négateur?... Hutten et Luther l'ont souffleté de ces outrages, et ces accusations ont trouvé un écho dans l'histoire. Érasme eut lui-même à s'en défendre. Mieux que ses paroles, sa vie suffit à le justifier. Certes, on ne saurait nier que l'amour du repos, l'influence de ses protecteurs, une rancune secrète contre une renommée déjà égale à la sienne n'aient pesé sur son attitude. Mais ces petitesses n'expliquent point les préférences d'un grand esprit. A l'homme qui plaida la cause de Luther auprès de Léon X, ne manquaient ni le courage intellectuel, ni même le courage. L'écrivain qui, pour rester libre, se déroba aux richesses et aux honneurs, n'oublia jamais sa dignité. Si donc, dès le début du schisme, il n'est point avec Luther, et que, bientôt, il sera contre lui, c'est au plus profond de son être qu'il faut chercher les raisons de sa conduite. Tout éloigne Érasme de Luther : sa nature, son rôle, son idéal.

Jamais deux caractères furent-ils plus opposés. — Une âme religieuse, pénétrée, obsédée du sens du divin et de l'inquiétude du salut : une âme intellectuelle, faite d'équilibre, moins sensible que raisonnable, et où les facultés se contrôlent, se modèrent et se complètent; un mystique qui jette aux pieds de son Dieu la raison humiliée et la liberté maudite : un sage qui croit à la noblesse de l'être comme à la beauté des choses, et bénit la vie comme la lumière du jour; un théologien, familier d'absolu, avide de vérités, simples et crues, qui éclairent, qui consolent et qui sauvent : un lettré, historien et moraliste, habitué à saisir les nuances et la complexité des faits, se défiant, dans sa théologie même, des affirmations tranchantes et des dogmatismes étroits; un homme d'action, qui se fait peuple pour parler aux foules, écrit,



tonne, gesticule « pour les savetiers » qu'il veut convaincre : un aristocrate de l'esprit qui ne discute qu'avec l'élite et n'enseigne que des cénacles ; un génie national qui, dans la plus haute et la plus large des religions, reste l'interprète des sentiments et des aspirations de son pays : un génie universel qui unit toutes les idées de son siècle et la culture de tous les temps... comment ces contraires eussent-ils pu se comprendre, et surtout se concilier? Avant de se tâter, Luther et Érasme s'étaient déjà jugés l'un l'autre. « Je lis notre Érasme, écrit le premier en 1517, et chaque jour décroît mon affection pour lui. Je crains qu'il ne travaille pas assez au règne du Christ et de la grâce. Les choses humaines ont beaucoup plus d'empire sur lui que les choses divines[1]. » — « Luther nous a avertis excellemment de beaucoup de choses, pense déjà le second ; plût au ciel qu'il l'eût fait avec plus de modération[2] ! » A mesure qu'ils se connaîtront davantage, réformateur et humaniste verront mieux encore ce qui les sépare. Ils ont beau se ménager, ils ne s'aiment point. Ils se louent, mais avec réserves ; l'épine perce sous la fleur.

Ce ne sont point seulement les natures qui se heurtent mais le sens de l'action, l'idéal de vie qui s'opposent.

Le grand humaniste est un pacifique. Par conviction, par tempérament, il est l'ennemi de toute violence, même au service de la vérité. « La paix et l'union, aime-t-il dire, voilà toute la somme de notre religion[3]. » Comment donc, si favorable qu'il fût aux idées de Luther, eût-il pu approuver son attitude? Ces emportements, cette véhémence dominatrice, cette impatience d'avoir raison, l'effrayent. Dès le mois

1. Dès 1516, Luther reproche à Érasme de préférer saint Jérôme à saint Augustin dans l'interprétation de saint Paul. Luther à Spalatin (19 oct.). Enders, I, n° 25. — A Lang (1er mars 1517), *id.*, n° 34.

2. Érasme au recteur d'Erfurt (31 juill. 1518), p. 334.

3. Érasme à l'arch. de Palerme, Carondelet (5 janv. 1522). « Summa nostræ religionis pax et unanimitas », p. 694.



de juillet 1518, il confie ses craintes au recteur d'Erfurt. L'année suivante, c'est Luther lui-même qu'il s'efforce de modérer. « Prenons garde, lui écrit-il, de ne rien faire, de ne rien dire, qui sente l'esprit d'arrogance ou de faction.... » Il écrit à Mélanchthon, à Spalatin, priant que le « ciel tempère le style et l'esprit de leur maître [1] ». Peine perdue! A l'exemple du Christ, Luther ne se flattait-il point d'être venu déchaîner la guerre? A mesure que le réformateur redouble d'invectives et d'audace, grandit cette aversion. Après la bulle, Érasme stupéfait peut se demander « quel dieu agite » le grand révolté et le pousse à s'élever « avec cette licence contre le pontife romain, les écoles, les ordres ». Non, « nul ne retrouve ici l'esprit de l'Évangile [2] ». Un an plus tard, c'est tout le parti dont les violences vont le détacher à jamais du luthéranisme comme de son chef.

Car Luther est dépassé. Contre la vieille faction des moines, des « pharisiens », des « théologastres », sa révolte n'a créé, en somme, qu'une « faction nouvelle », aussi injuste, aussi étroite, aussi enragée : coalition d'éléments divers et mêlés, d'idées nobles, d'espoirs sincères, de chrétiennes attentes, mais aussi de haines, de licences, de débordements, armée composite et disparate, qui suit son chef et qui le pousse, le jetant dans des violences contraires à sa doctrine et indignes de son génie [3]. Voilà bien le sort de toute révolution de remuer cette lie humaine. De jour en jour, « la secte luthérienne croît en nombre, mais aussi en fureur, en imposture,

1. *Epistolæ*, p. 445. Érasme à Luther (30 mai 1519). — *Id.*, p. 559. Érasme à Spalatin (6 juil. 1520).

2. Érasme à Justus Jonas (10 mai 1521), p. 639.

3. Dès le mois de mai 1521, Erasme prévoit les progrès de la révolution. A Louis de Bär (14 mai), p. 644. — Il signale la campagne de libelles qui s'étend. A Richard Pace (5 juillet), p. 651. En 1522, son opinion est faite sur ce qu'il appelle la « factio lutherana ». D'ailleurs, il distingue toujours Luther de son parti. Au duc George de Saxe (3 sept. 1522). « ... Gravius peccant lutherani... quam ipse Lutherus... », p. 731. Sur la composition hétérogène du parti, cf., Érasme à Barbirius (17 avril 1523), p. 766.

en arrogance. Elle mord à pleines dents. Elle jette l'outrage à la face de tous avec une impudence barbare. » Ce sont « des fous et des sots ». Que parlent-ils de renouveler le monde quand ils ne peuvent se réformer eux-mêmes? Pour quelques-uns qui rêvent une réforme, combien ne cherchent « que la folle liberté des plaisirs de la chair ». Combien aussi qui « n'envient que la richesse des prêtres »! Il n'ont que « cinq mots à la bouche : l'Évangile, la Parole de Dieu, la Foi, le Christ, l'Esprit ». Valent-ils mieux que les autres? Mêmes abus, même intolérance, mêmes vices, mêmes procédés contre ceux qui refusent de les suivre; Érasme, tout le premier, dont ils divulguent les lettres, qu'ils déchirent de leurs pamphlets, qu'ils salissent de leurs mensonges. Se prononcer entre eux et les moines, c'est tomber de « Charybde en Scylla ». Au fait, pourquoi choisir? Quels que soient les défauts de la vieille Église, tout, plutôt que « cette liberté séditieuse » et ce tumulte. « J'aime mieux, avoue notre lettré, les pontifes, les évêques tels qu'ils sont, que ces Phalaris émaciés qui sont plus intolérables encore[1]. »

Aussi bien, est-ce moins une réforme qu'une révolution : le contraire de cette rénovation progressive et pacifique rêvée par l'humanisme. Épurer la théologie au contact de l'Écriture et des Pères, spiritualiser la religion, en l'allégeant d'observances trop étroites, restaurer dans le catholicisme la liberté intellectuelle, la réforme érasmienne ne demandait point autre chose. Elle se flattait de régénérer l'Église sans la détruire, de la pénétrer sans la déchirer. « Il faut, disait son chef, traiter les choses de l'Évangile avec l'esprit de l'Évangile », ou encore : « La piété exige que l'on cache

1. Érasme à Barbirius (17 avril 1523), p. 766. — A N. de la Roche, (26 mars 1524), p. 791 : « ... Stultos et insanos. » — A Theod. Hezius, ancien secrétaire d'Adrien VI (2 sept. 1524), p. 809. — A George de Saxe (4 sept. 1524), p. 813. — A Mélanchthon (6 sept. 1524), p. 817, etc. Capiton, qui n'est pas suspect, envoie à Érasme (14 oct. 1521), un jugement analogue, p. 667. « Lutherani omnia furiosius, insolentius, arrogantius; mordicus quemlibet arripiunt. »



parfois la vérité : qu'on se garde de la montrer toujours, n'importe où, n'importe quand, n'importe à qui.... » Peut-être devons-nous admettre avec Platon « qu'il est des mensonges utiles pour le peuple[1] » ? Ainsi, du vieil édifice l'humanisme chrétien entendait garder les fondements et la structure. S'il bafoue les superstitions, il exalte la piété. S'il se moque des quiddités, des syllogismes, des barbarismes, il ne prétend point supprimer l'École. Il revise la Bible, non le dogme, et, flagellant les vices du sacerdoce, il n'en attaque point l'institution. Il ne veut de réformes que par la hiérarchie et avec la hiérarchie. — D'un geste brusque, Luther a jeté bas toutes ces méthodes. Aux suggestions discrètes, aux compromis, aux ménagements, une parole âpre oppose un radicalisme hautain, des injonctions ou des menaces; aux vérités en demi-teinte qui s'insinuent, des formules intégrales et brutales qui s'imposent. Et à quels pouvoirs s'attaque-t-elle? A cette cour brillante de Rome, tolérante et humaine, ces évêques, généreux et cultivés, qui protègent les savants et ont pris la direction du progrès intellectuel. Et à quels pouvoirs surtout s'adresse-t-elle? A la foule. Il eût fallu disserter dans les écoles, entre théologiens ou lettrés, et convaincre les évêques ou les princes, peu à peu, doucement, à force de patience et de raison. La voici qui jette le débat sur la place publique, dans les carrefours, dans les échoppes. Le peuple théologien? Quelle dérision[2]! Et la voici encore qui s'en prend à tout, non seulement aux abus, mais aux traditions, au culte, fonçant sur qui lui résiste, condamnant qui la condamne. De réforme pacifique il est bien question! La lueur douce qui filtrait peu à peu dans les âmes est devenue l'incendie qui embrase. A ceux qui prétendaient encore souder le mouvement luthérien à l'humanisme, Érasme pouvait répondre par la phrase célèbre : « J'ai couvé

1. Érasme à Marliano (25 mars 1520), p. 545.
2. Érasme à Jonas (10 mai 1521), p. 640. Il revient ailleurs sur la même idée que le peuple doit être écarté des querelles religieuses.

un œuf de colombe, Luther en a fait sortir un serpent. » Dans cet héritier illégitime, il ne se reconnaît plus.

La « pièce » est devenue une tragédie. Et maintenant on peut voir que le dernier acte est tout l'opposé du scénario primitif[1]. Les progrès promis et attendus, où sont-ils? — D'une part, dans cette fièvre théologique qui brûle tous les cerveaux, plus de place pour la douce et sereine quiétude du savoir. Ce n'est point seulement la vraie réforme, c'est la culture que les réformateurs menacent. Qu'attendre d'un parti dont le chef lui-même a dénoncé toute recherche rationnelle « comme une erreur et un péché[2] »? On ne lit plus Cicéron ou Homère, mais la Bible et saint Paul. On ne récite plus de vers, mais des versets. Tout le monde dogmatise. Les qualités aimables de la raison humaine, créatrice de beauté et de bonheur, ont fui devant l'exaltation farouche des âmes éprises de vérité et de salut. Les universités sont en déclin, nombre de chaires sont désertes. « Presque toutes les études, écrira Érasme, en 1525, sont en ruine comme la culture lettrée[3]. — D'autre part, pour défendre le dogme menacé, jamais le dogmatisme ne s'est fait plus étroit. Une réaction furieuse va s'en prendre aux humanistes du malheur des temps et, pour combattre la licence, « rendre plus dure la servitude[4] ». Dans la tourmente, partisans des vieilles doctrines, des observances, du conservatisme, du

1. Érasme à L. Coronel (21 avril 1522), p. 714. « Exordium hujus fabulæ semper displicuit, quam videbam in seditionem exituram.... »

2. Dès 1520, Érasme redoute le danger que la révolution religieuse va faire courir à la culture nouvelle. Ses plaintes deviennent plus vives en 1523 et en 1524. Érasme à Vivès (27 déc. 1524), p. 841. A Pirkheimer (8 janv. 1525), p. 847 : Certains luthériens « tendunt in exitium rerum et disciplinarum omnium ».

3. A J. Henckel (7 mars 1526). « Emoriuntur fere omnes disciplinæ liberales », p. 915. Sur la décadence des universités, cf. Janssen, *Hist. du peuple allemand*, II, p. 310 et suiv. Mélanchthon fera le même aveu.

4. Érasme à G. de Brie (25 août 1525), p. 883 : « Lutherus dum omnia conatur novare, subvertit omnia, et pro sinistre tentata libertate conduplicavit nobis servitutem ».



passé, ont serré leurs rangs et relevé la tête. Et cette fois, c'est au nom de l'unité menacée qu'ils vont s'attaquer à tout élargissement de la pensée religieuse ou de la discipline. Hébraïsants, hellénistes, exégètes ou philologues, ceux qui touchent au texte sacré de la Vulgate, ceux qui osent critiquer le canon des Écritures, ceux qui parlent de rendre l'Évangile au peuple, tous suspects, tous complices! Il faut brûler les livres d'Érasme, comme ceux de Luther, extirper toute culture pour détruire le schisme. — De ces clameurs furieuses qui montent plus pressantes, plus hostiles, comment le grand érudit ne serait-il pas troublé? Et quel meilleur moyen de défendre les Lettres que de se séparer lui-même de la cause de Luther? Rien donc de commun entre Wittenberg et Bâle. Aux théologiens de Louvain ou de Cologne, Érasme dénoncera les confusions injustes qui s'accréditent. Il met en garde ses protecteurs et ses amis. Il écrit à Wolsey. Il détourne Reuchlin d'entrer dans le parti; on ne doit point laisser croire que le tumulte nouveau est la suite de sa querelle. Léon X lui-même, bien placé cependant pour discerner les deux mouvements est informé[1]. On comprend qu'Érasme fasse tout, pour que la haine qui s'attache à Luther ne retombe point sur les Lettres. En défendant son orthodoxie, c'est du même coup l'orthodoxie de la Renaissance chrétienne qu'il justifie.

Sentiments intimes, horreur des violences, conceptions réformistes, culture intellectuelle, c'est tout cela qui oppose Érasme à Luther, et enfin, bien plus encore, c'est sa vie même, brisée, broyée, avec ses espoirs les plus nobles, et dont il ne pardonnera point à son grand ennemi le douloureux écroulement. Oh! ce rêve d'une Europe, d'une Église pacifiée dans le progrès de la raison, de la liberté, de

1. Érasme à Wolsey (18 mai 1519); à G. Rosemond, recteur de Louvain (18 oct. 1520); à Reuchlin (8 nov. 1520). *Epist.*, p. 322, 586, 590. — Érasme à Léon X (13 sept. 1520), p. 578.

l'amour! De 1516 à 1520, il semble que l'humanisme le touche du doigt. Après les grandes secousses des premières années, le siècle se repose. Un pape « débonnaire » et lettré, de jeunes princes amoureux d'art, de plaisirs et de fêtes, une diplomatie habile et heureuse qui ajuste leurs différends dans les trames de ses intrigues et de leurs alliances..., la Renaissance partout acclamée et triomphante, le présent est si plein de promesses! Poussé vers les conquêtes de l'esprit ou les découvertes des continents, saisi de la douceur de vivre ou de la volupté de savoir, le monde est désormais à l'abri des commotions. La Salente nouvelle ne doit plus connaître d'autres débats que les discussions savantes ou polies, les jeux des cours d'amour ou des cénacles, les disputes théâtrales et futiles qui charment les heures. Apollon calmera toujours les caprices d'Éole. — La trêve a été courte. En 1519, l'élection à l'Empire réveille les querelles des princes. Mais qu'est cela, auprès de la guerre des dogmes? Voici bien l'explosion qu'Érasme redoutait, le cyclone prévu, mais foudroyant, qui va balayer l'Allemagne. Un bruit assourdissant de vociférations et de libelles, la discorde, bientôt l'émeute, dans l'église, sur la place publique, des couvents fermés ou détruits, des moines qui défroquent, des prêtres qui se marient, des seigneurs qui pillent, des prophètes qui dogmatisent, puis, sous l'empire de la grande névrose religieuse dont Luther lui-même s'épouvante, la multiplicité des sectes, l'anarchie morale ou sociale, des brutes illuminées et fanatisées qui, affranchies de l'Église, veulent jeter bas la société, des châteaux qui flambent, le Christ prêché par le fer et par le sang, un pandémonium de déments et de scélérats qui se croient appelés par l'Esprit à changer le monde; et ces fureurs au nom de l'Évangile! Quel spectacle offre la moitié de l'Europe! Jamais licence plus grande n'a été donnée « à l'impudence, à la sottise, au crime ». Le monde retourne « à la barbarie turque ». Il n'y sera bientôt plus d'asile pour la pensée; où le



sage fuirait-il?... « Il vaudrait mieux cultiver son champ[1]. »

Décidément, Érasme sera catholique. Et être catholique, c'est rester avec Rome, chef et symbole de l'unité. En janvier 1521, il écrit à un ami de Bohême, qui le pressait de se joindre à Luther : « Je serai pour lui, s'il est avec l'Église[2] ». Il avait déjà précisé : « Je reconnais l'Église romaine, qui ne diffère point, à mon sens, de l'Église catholique. Ni la vie, ni la mort ne me sépareront d'elle, à moins qu'elle-même ne se sépare du Christ[3]. » La réserve même du début ne tiendra pas longtemps. En 1518, l'humaniste pouvait s'abstenir encore, suivre d'un regard bienveillant ou amusé les attaques contre les indulgences, la scolastique et les moines. Après *la Captivité de Babylone*, le doute n'est plus permis. Luther est d'un côté, l'Église de l'autre; non seulement il faut choisir, mais il faut combattre. Dès la fin de 1521, les instances de Rome, les démarches des princes, de ses amis, les violences des luthériens, la pression de l'opinion catholique ne lui laissent plus le moyen de se dérober. « Ils me traitent comme un adversaire, écrit-il à Mazzolini : je le suis[4]. » — Ce n'est plus seulement par des raisons de sentiment. Il a pris une conscience plus nette du conflit doctrinal, celui-là même qui va heurter la Réforme et la Renaissance et, avec elles, deux conceptions du christianisme : l'une

1. Érasme à Pirkheimer (5 sept. 1520), p. 577. Dans une autre lettre (30 mars 1522) il lui fait part de son découragement. Cf. Érasme à G. de Brie (p. 905) : « Video seculum hoc ad Scythicam quandam barbariem tendere ».

2. Érasme à un noble de Bohême (p. 633) : « Quod hortaris, ut Luthero me jungam, id facile fiet, si illum videro in parte catholicæ ecclesiæ ».

3. Érasme à Marliano (25 mars 1520), p. 544. — Il dit encore : « Christum agnosco, Lutherum non novi... ». Affirmation devenue célèbre que nous retrouvons chez les évangéliques français qui se défendent de luthéranisme. — Érasme renouvelle ces déclarations dans une lettre à l'évêque de Palencia (21 avril 1522), p. 713 : « Ab Ecclesiæ catholicæ consortio nec mors distrahet, nec vita ».

4. *Epist.*, p. 777 (1523) : « In me debacchantur tanquam in adversarium, et vere sum ».



qui, pour en faire goûter l'efficace consolatrice, lui immole la nature; l'autre qui, pour en montrer l'universelle vérité, lui incorpore l'esprit humain.

II

Pour prendre position, le grand lettré n'a qu'à rester fidèle à lui-même. Si, déjà, il regrette des écarts de pensée et de style qui, en 1511, n'offraient aucun danger et dont la Cour romaine donnait d'ailleurs l'exemple, tout au moins il ne désavoue en rien, ni son idéal religieux, ni ses méthodes intellectuelles. Il s'honore au contraire de cette unité qui rattache son âge mûr à sa jeunesse, ses travaux de 1520 aux *Adages* et à l'*Enchiridion*. « Personne, écrit-il alors, ne pourra jamais m'opposer une seule assertion dans laquelle je me montre contraire à moi-même. J'écris ce que j'écrivais autrefois. » Et à Luther dont il relève les contradictions, il peut déclarer fièrement : « J'ai toujours écrit, toujours dit, toujours pensé les mêmes choses [1] ». Ainsi, du terrain qu'il a choisi, où il se meut, rien ne le fera dévier, ni la révolution qui se déchaîne, ni la réaction qui s'enhardit. Son aversion pour les moines et l'École ne l'a point jeté dans le parti luthérien; sa rupture avec Luther ne le rapprochera pas davantage de l'École et des moines. Injures, soupçons, attaques passent sur lui, non sans l'émouvoir, mais sans l'ébranler. Et ce qu'il veut, ce qu'il défend toujours, comme jadis, c'est l'idéal que ses amis et lui-même ont formulé avant Luther, le principe initial de l'Évangélisme : le retour à l'Évangile. Il dira avec énergie, en 1522 : « Il faut restaurer le royaume de Dieu, c'est-à-dire la doctrine évangélique [2] ».

1. Érasme à J. Cæsarius (16 déc. 1524), p. 840. — *Hyperaspistes*, p. 1326. Il ne désavouera que les « libertés » de la *Folie*. — A Wolsey (18 mai 1519), p. 324.
2. *Paraphrases*, Opp. t. VII. Matth, VI, 33, p. 41.

Par là, il n'entend point une forme nouvelle d'Église ni de croyance, mais un rajeunissement de la croyance comme de l'Église, par un accord entre la foi et la culture, l'autorité et la liberté, les idées de tradition et de progrès.

Œuvre critique surtout. Elle consiste, en premier lieu, à épurer la religion des abus séculaires : abus de la pensée, de l'autoritarisme ou de la piété. On sait comment, depuis vingt ans, les humanistes s'étaient acquittés de la tâche. L'ironie cinglante de *la Folie* ou de l'*Enchiridion* avait plus contribué que de lourds traités à discréditer la vieille théologie. A l'âpreté de ces attaques ou de ces satires, la révolution religieuse ne retranche rien. *La Méthode* parue en 1519 avait résumé les griefs de l'évangélisme érasmien. En 1522, ce sont les *Colloques* qui, sous une forme mordante, vont livrer au ridicule les défenseurs attardés et obstinés des vieux usages. Vendeurs de pardons et trafiquants de miracles, « théologastres » ignorants qui déclament contre la science, moines corrompus qui matérialisent la dévotion, prêtres à l'affût de bénéfices, « pharisiens » des observances qui ne craignent point d'offenser Dieu, mais ne sauraient omettre la syllabe d'une prière ou la formule d'un rite, voici de nouveau toutes les sottises, toutes les superstitions, tous les « judaïsmes » dénoncés, flétris, flagellés par l'implacable ironiste. Ces traits ramassés dans les *Colloques*, nous les retrouvons épars dans ses autres œuvres : les lettres, les polémiques, les commentaires. La gravité tragique des événements n'enlève rien à sa verve. On comprend les colères que devaient éveiller pareilles attaques. Imprudences souvent stériles d'ailleurs, et qui donnèrent plus d'une fois aux ennemis d'Érasme les arguments qu'ils cherchaient pour l'accuser d'être luthérien.

Heureusement, il y a autre chose dans cette œuvre critique. N'eût-il fait que railler les abus, l'érasmianisme n'eût guère été qu'une négation. Mais les textes qu'il publie, les méthodes qu'il applique, contiennent une doctrine autrement féconde, celle qui va conduire à une analyse plus



complète, plus rigoureuse des éléments dont la pensée, les institutions, la vie chrétienne sont constituées.

Nous en connaissons le point de départ. Restaurer l'Écriture et les Pères. Effort immense, qui prépare tous les autres et sans lequel nulle réforme, nul progrès ne sont possibles. De cette maxime fondamentale vont naître les grands travaux qui, depuis 1516, se succèdent sans relâche[1]. L'Écriture d'abord. En 1516, Érasme avait publié, sur les manuscrits grecs, la revision, la traduction latine du *Nouveau Testament*. Une seconde édition paraît en 1519; une troisième en 1522, une quatrième en 1527. Revoyant sans cesse son travail, consultant de nouveaux manuscrits, fouillant partout, à Bâle, à Constance, à Bruges, à Strasbourg, appelant de lui-même les critiques des théologiens, amis ou adversaires, comme Fisher, Biard, Le Masson, Érasme se flattait de donner une édition définitive[2]. On sait l'influence prodigieuse qu'exerça cette publication. En 1518, elle s'enrichit des *Adnotationes*, expliquant le texte sacré à l'aide de la grammaire et des anciens commentateurs, comme Origène, saint Hilaire, saint Jérôme, saint Chrysostome. « Tout autre ouvrage, avait dit l'auteur, n'est qu'un jeu à côté de celui-là[3]. » Ces notes rédigées, il songe encore à un commentaire sur l'Épître aux Romains, le cinquième évangile du luthéranisme. Et enfin, le *Nouveau Testament* « restitué » pour les théologiens, il va l'expliquer à l'élite. Une exposition simple et claire, en langue polie, mettant en saillie les doctrines fondamentales, les enseignements ou les faits, tel est le travail qu'il offre aux gens du monde ou aux gens de lettres. En 1517, il commence les *Paraphrases* sur les *Épîtres de saint Paul*; en 1521, à la demande du

1. On trouvera dans Panzer, *Ann. typographici*, t. VI (Bâle), le détail de ces éditions. Une étude critique des travaux d'Érasme est encore à faire.

2. Nous savons par Érasme lui-même la peine que lui causaient ces revisions successives. Érasme à Barbirius (23 sept. 1521), p. 663.

3. Érasme à Pace (15 mai 1518), p. 320.

cardinal de Sion, celles sur les *Évangiles*; en 1523, celles des *Actes* qu'il dédiera à Clément VII[1]. Œuvre capitale dans la théologie érasmienne, puisque nous y trouverons presque toutes ses idées sur la nature et la valeur du christianisme, le problème moral, la justification, la grâce et le péché[2].

Voilà donc, sous une double forme, l'Évangile « retrouvé ». Et après la Bible, les Pères. — En 1520, Érasme avait publié *Saint Cyprien* : en 1522, il édite *Saint Hilaire*, les *Commentaires d'Arnobe sur les Psaumes*. En 1525, sont traduits quelques *Traités de saint Chrysostome* « qu'il serait très opportun de faire connaître tout entier ». En 1527, paraît *Saint Ambroise*; en 1528, *Saint Irénée*; en 1529, un traité de *Lactance*, et, dans ces mêmes années, le prodigieux érudit revise, annote, publie *Saint Augustin*[3]. Mais son œuvre préférée est encore *Saint Jérôme*. On peut dire qu'il passa presque toute sa vie à lire, à étudier, à faire revivre celui qui fut son maître. Il avait entrepris, dès 1516, la publication de ses *Lettres* et de quelques-uns de ses traités; il y revient, en 1521, puis, de 1524 à 1526 c'est l'œuvre intégrale qu'il donne. « J'y ai restitué une foule de choses qui m'avaient échappé », écrit-il à Égnatius[4]. — Ce grand travail d'éditions absorba Érasme jusqu'à sa fin. Malade, infirme, chassé de Bâle par la Réforme, il trouva encore la force de publier, en 1532, *Saint Basile*; cinq ans plus tôt, il avait commencé à réunir

1. La Bibl. mun. de Tours possède une édit. des Paraph. sur l'*Épître aux Romains* datée de 1517. En mai 1517, Beatus écrit à Érasme : « Paraphrasis apostolicarum epistolarum tua cupidissime expectatur ». Allen, t. II, p. 558.

2. Érasme nous indique le dessein des *Paraphrases*. Il veut que l'Évangile « commodius et majori cum fructu legatur »; de là, leur caractère pratique et moral. Il n'y a pas de théologie, comme dans Luther, de symbolisme, comme dans Lefèvre, sauf dans celle sur saint Marc.

3. Dès mai 1518, sans doute en raison du luthéranisme, il se préoccupe d'une édition de saint Augustin. Érasme à Eck, p. 401.

4. Érasme à Égnatius (3 oct. 1525), p. 894 : « Totus Hieronymus... excusus est ». Un dernier tome parut en 1526 (Panzer, VI, p. 253).

les fragments d'*Origène*. Il eut cette dernière joie de les voir imprimer avant que la mort ne fît tomber la plume de ses mains [1].

Ainsi, en moins de vingt ans, c'est toute l'antiquité chrétienne rendue à la lumière. Labeur sans égal, dont on reste confondu et qui reste le meilleur, sans doute, de la gloire d'Érasme. Qu'apportait-il? Peu de chose en apparence. Des textes épurés, une traduction plus exacte, des commentaires plus riches, empruntés à l'histoire ou aux Pères, bref, une contribution d'historien et de philologue aux sciences sacrées. « Je me suis uniquement appliqué, dit notre érudit, ou à mettre au jour de très anciens auteurs, ou à corriger ceux dont le texte est corrompu [2]. » De quoi donc l'orthodoxie s'effrayerait-elle? Rétablir le contact de la théologie avec l'hébreu et le grec, lui ouvrir d'autres horizons que la pensée du moyen âge, est-ce l'altérer, ou, au contraire, l'universaliser et l'enrichir? A tout prendre, l'exégète ne propose pas un système, mais une méthode.

Une méthode? N'est-ce que cela? Et est-elle si inoffensive, en vérité? Quelque soin que prenne l'auteur à se défendre de toute attaque, à ne proscrire que les abus de la scolastique, les arguties et « sophismes », c'est cependant, avec la dialectique, l'édifice construit par elle qui tombe à terre. Ce sont mises à part toutes les assertions qui n'ont point de fondement solide dans l'Écriture ou de relation directe avec notre âme; « axiomes inutiles », qui peuvent être l'aliment des controverses d'école, non de la vraie religion et de la piété chrétienne. Ramenée à l'exégèse et aux problèmes moraux, la théologie se détournera « des causes premières

1. Il préféra toujours Origène à saint Augustin. Il écrivait à Eck en 1518 (p. 401). « Plus me docet christianæ philosophiæ unica Origenis pagina, quam decem Augustini. »

2. Érasme au chapitre de Metz (14 juill. 1519), p. 469. Dans sa préface du *Saint Hilaire*, il reviendra sur cette idée que la vie intellectuelle du catholicisme ne se rattache pas seulement à saint Thomas ou à Scot.



et des substances[1] », vers cette réalité vécue qu'est l'histoire, vers cette réalité vivante qu'est l'âme humaine. Elle renoncera à explorer le mystère de l'être de Dieu, pour s'incliner vers le problème de ses rapports avec l'homme; elle descendra de l'abstrait pour s'installer dans la vie. Voilà donc limité le domaine propre de la science religieuse[1]. — Et n'est-ce que cela encore? Dans ce domaine, c'est le cercle des définitions strictes et des croyances « nécessaires » qui se rétrécit. Il n'était pas indifférent de remettre la spéculation en contact avec les Pères. Un Origène, un saint Jérôme étaient pour elle des maîtres autrement libres que ces « modernes » qu'elle s'était habituée à suivre aveuglément[2]. On avait pu voir ce que Luther avait tiré de l'augustinisme. Les *Annotations* allaient montrer à leur tour ce qu'une critique hardie devait prendre aux grands exégètes des premiers siècles. Qu'elle compare les deux théologies! Elle nous fera remarquer la part d'idées, de « vérités théologiques », incorporées au dogme, de prescriptions ajoutées aux préceptes, sans nécessité évidente et sans profit pour le salut. Elle insinuera que, sous l'effort continu des théologiens, des canonistes, la liberté chrétienne se restreint de plus en plus. Et, par exemple, si les Pères ont varié sur la nature du mariage, si la confession a son origine dans les « consultations secrètes » demandées jadis par les fidèles à leurs pasteurs, pourquoi ériger en article de foi cette division des sacrements, telle que le Lombard l'a établie? S'il y a des contradictions, « des fautes de mémoire », des erreurs de détail dans les Livres Saints, ne sont-ce point les théories de l'inspiration qu'il y a lieu d'assouplir? Si l'épître aux Hébreux, comme le veut saint Jérôme, n'est pas de saint Paul, s'il y a des doutes sur tel verset de saint Jean, comme celui des Trois Témoins, si la *Secunda Petri* est d'une attribution suspecte,

1. *Adnotationes*, Opp., t. VI, p. 927. « Quærimus ea quæ nec scire possumus, nec scire jubemur. Illa negligimus, quæ sola fuerant meditanda. »
2. *Id.*, *ibid.*, p. 586, 589, sur la liberté d'interprétation des Pères.

le texte des Écritures est-il intangible? Et s'il est vrai que les Apôtres ou les Évangélistes aient écrit en langue vulgaire, pour le peuple, comme le peuple, de quel droit empêcher les fidèles de lire l'Écriture dans la langue de leur pays? [1]... Accumulez ces faits; laissez-vous dire qu'il y eut un temps dans l'Église où on n'enseignait pas, où on n'imposait pas telle doctrine enseignée, imposée par les écoles, et demandez-vous où aboutit maintenant ce travail critique de l'érasmianisme. Non, il ne change pas seulement les méthodes, il ne déplace pas seulement les problèmes; c'est le bloc doctrinal que le moyen âge a constitué qu'à son tour il dissocie.

La réforme, la voici donc. Elle n'est point dans une théologie nouvelle, une interprétation du christianisme qui attaque l'Église sous prétexte de l'épurer. Elle doit être, dans l'Église même, une séparation plus nette de deux éléments : dogme et « opinions », religion et observances, loi divine et règlements ecclésiastiques, autorité et formes de l'autorité; bref, l'œuvre de Dieu, spirituelle et immuable, l'œuvre des hommes, positive et mobile : action en bornage qui peut seule sauver l'unité organique en faisant la part des changements [2]. Ce travail d'analyse, de dissection, qu'avaient amorcé déjà l'*Enchiridion* et la *Méthode*, Érasme va le pousser à fond dans ses écrits ultérieurs : les *Paraphrases* ou les *Colloques*, et le petit traité qu'il dédie, en 1522, à l'évêque de Bâle « sur l'usage des viandes ». Nous allons voir à quoi il va conclure.

Que notre humaniste soit traité en ennemi, en suspect, qu'on lui reproche d'unir sa voix, par moments, à celle de Luther, pour dénoncer les confusions et les abus, peu lui importe. Il ne conteste pas les rapprochements, mais du même coup, aussi, il marque les distances. Il sait ce qu'il veut et où il va; ce qui est intangible, ce qui est revisable.

1. *Adnotationes*, p. 13, 108, 140, 507, 589, 609. — A Wolsey, sur les *Epîtres de saint Pierre* (*Paraph.*, p. 1080).
2. *Paraph.*, Marc, VII, 7, p. 210.



Épurer la théologie, c'est classer simplement ses ordres de concepts. Vérités dogmatiques, vérités théologiques, certaines ou probables, simples « opinions » : les voici dans leurs degrés de certitude [1]. Si les premières s'imposent à tous et ne peuvent être discutées de personne, si l'Église, mais l'Église seule, a le droit de formuler, et en nombre restreint, les secondes, une seule chose, dans le dernier domaine, est possible : la liberté. Il faut surtout que les théologiens se guérissent de cette maladie qui leur est propre, celle de « définir [2] ». Opinions, que les systèmes de saint Augustin, de saint Thomas, d'Occam, sur les rapports de la liberté humaine et de la grâce; opinion, que la doctrine de Luther lui-même sur la justification [3].... Sacrifierons-nous l'unité de l'Église à ces querelles? Les écoles proposent, l'Église impose : elles cherchent, l'Église conclut : elles expliquent, l'Église formule. Point d'articles nouveaux ajoutés à la croyance générale et publique, en dehors des vérités nécessaires à notre sanctification.

Épurer la religion, ce n'est point détruire les moyens extérieurs que l'Église nous procure, c'est les ramener à leur rang et leur donner leur véritable sens. Observances, cérémonies, règlements ecclésiastiques, n'ont point par eux-mêmes une valeur propre. Y mettre l'idéal de la vie chrétienne, c'est la « judaïser [4] ». Et décidément aussi, il y en a trop. La croyance en leur efficacité en a multiplié le nombre. Le peuple en est-il plus religieux et plus moral? Excessif, le nombre des fêtes; elles ne sont trop souvent qu'une école de

1. Voir notamment le petit traité : *Praestigiarum libelli cujusdam detectio*, janv. 1526. Opp., t. X, p. 1569, 1570.

2. *Pref. in Hilarium. Epist.*, p. 693.

3. *Adnot.*, p. 320. « Hæc pro disputatis haberi volumus, non pro decretis ».

4. Érasme revient souvent sur cette idée et ces formules, non seulement dans son petit traité *de interdicto usu carnium*, mais dans ses Lettres et surtout les Paraphrases. Cf. Rom., XIV, 4, 5, p. 823. I. Tim, II, 8, p. 1042. Marc, II, 27, p. 179. Cf. également les *Adnotationes*, p. 118.

jeu, de paresse et de débauche. Excessif, le nombre des indulgences et des pardons. Il est devenu un trafic, un pillage éhonté, un tribut sur le repentir : « On vend la rémission du Purgatoire : on ne la vend point seulement à qui l'achète, on l'impose à qui la refuse ». Excessif, l'accroissement prodigieux des dévotions et des cultes particuliers. On n'invoque plus seulement le Christ, mais « des parties de son corps » : la Vierge et les saints, mais « les reliques les plus fabuleuses ». Excessifs, les jours de jeûne ou d'abstinence. « On arrive à ne plus savoir que manger une partie de l'année.... » Les œufs sont-ils permis? Le lait est-il défendu? Et à qui profitent les dispenses? « Si un édit ordonnait que les riches vécussent, en ces jours, frugalement, et que leur superflu fût donné aux pauvres, alors seulement on rétablirait l'égalité [1].... » Eh quoi? Faut-il donc, comme Luther, les abolir? Non. Les expliquer, les ramener à leur rôle d'hygiène morale, les élaguer, et pour beaucoup, les laisser libres, comme l'Église primitive les a connues, voilà le vrai moyen de décharger les consciences chrétiennes [2].

Et enfin épurons l'autorité. C'est ici surtout que, depuis longtemps, humanistes et réformistes ont rappelé à l'envi le caractère spirituel de l'Église et de son gouvernement. Trop de prélats oublieux qu'ils sont des pasteurs, « appelés à paître, non à tondre le troupeau ». Trop de censures, de décrets, de taxes, de tribunaux, d'amendes; trop de tendances à gouverner par des moyens humains, à coups de privilèges, d'immunités et de contraintes; trop de penchant, chez ces hommes d'Église, à se substituer à Dieu, à croire à leur infaillibilité propre comme à leur toute-puissance [3]. Faut-il donc rejeter la primauté et le sacerdoce? A Dieu ne plaise!

1. *De ... usu carnium*, p. 1200, 1202, 1203.
2. *De ... usu carnium*, p. 1204, 1211. Érasme remarque que dans la Loi, les prescriptions rituelles n'obligeaient point sous peine de faute mortelle.
3. C'est là une des thèses des Colloques. — Il insiste également dans les *Paraphrases* sur le caractère spirituel de la puissance ecclésiastique (p. 873, 933, 988).

Mais qui ne voit ici clairement le travail de séparation qui doit se faire : celle du spirituel et du temporel, et dans le spirituel même, des formes juridiques, historiques, que l'autorité a revêtues et des moyens évangéliques que son fondateur lui a attribués : « Lapider est le fait des Juifs, guérir, des chrétiens ». Une société ne vit point sans garanties et sans droit. C'est fortifier l'autorité que la définir[1].

Nous commençons à entrevoir comment, sous l'œuvre critique, se dégage une œuvre positive. Réforme mesurée, modérée, qui répond bien au génie du maître, mais aussi à une notion plus historique et morale que dialectique du christianisme, unité et variété à la fois, identité et changement, autorité et liberté. Et s'il le conçoit tel, c'est qu'aucune représentation religieuse ne répond mieux à sa philosophie générale du développement et de la vie. Sur cette notion fondamentale, Érasme reconstruira, contre Luther, les assises du vieil édifice. L'opposition doctrinale ébauchée en 1519, se formule nettement en 1524 et en 1525 dans les deux traités de la *Diatribe* et de l'*Hyperaspistes*. Du christianisme catholique, notre humaniste va défendre les principes constitutifs : son universalité, son unité.

III

« Où ai-je dit que le moindre de nos actes fût un péché[2] ? » — Dans cette remarque faite en 1520, se traduit déjà l'antithèse initiale qui va mettre aux prises Érasme et Luther, et bientôt, derrière eux, la Renaissance et la Réforme. Le grand érudit

1. *Paraphrases*, I Corinth., V, 5, p. 873. — Cf. également Eph., VI, 1, p. 988 : « auctoritatem temperet charitas, ne qua exeat in tyrannidem. » Sur cette conception de l'autorité, cf., les *Orig. de la Réforme. II, l'Église catholique. L'humanisme chrétien*, p. 431 et suiv.
2. Érasme à Marliano (25 mars 1520), p. 544.



ne s'y trompe pas. Cette conception de la vie est la ligne de partage. Ici, point de transaction possible. Pour Luther, croire est nier la valeur de l'homme; de l'absolu théologique où il se place, le réformateur foudroie la liberté et la raison. Pour Érasme, croire est unir à la foi les aspirations humaines; dans la voie moyenne où il se meut, le philosophe cherche le point où l'homme et Dieu se retrouvent. Le christianisme est universel parce qu'il se concilie toutes les forces intellectuelles et morales de la nature dont il est l'harmonique achèvement.

La croyance serait-elle donc une pure notion spéculative, et aux yeux de l'écrivain, la vérité de la religion aurait-elle son fondement dans un syncrétisme rationnel? Cela, les ennemis, évangéliques ou orthodoxes, d'Érasme, l'ont répété. Un « impie », un « païen », diront Luther et les sorbonnistes; « un libre penseur », ajouteront les modernes[1]! Nul humaniste cependant qui ait affirmé avec plus de force cette nécessité de « la foi », devenue, comme l'Écriture, le ralliement de l'Évangélisme. Il avait pu écrire déjà dans l'*Enchiridion* : « La foi est la seule porte qui nous mène à Jésus-Christ[2] ». Cette notion toute chrétienne s'accuse dans les premières *Paraphrases* écrites en 1517 et en 1518, peut-être sous l'influence du luthéranisme naissant. Cette foi, « à laquelle nul n'est contraint, mais à laquelle tous sont invités », n'est pas seulement pour Érasme une évidence de la pensée; elle est une adhésion totale de l'être, « l'œil qui voit et connaît Dieu », et, en même temps, cette vérité qui échauffe et qui console, cette conviction « qui croit au message » et cette confiance qui « s'abandonne à la promesse[3]. » Elle est le principe de notre justice. « J'appelle l'Évangile, la justification par la foi en Jésus le fils de Dieu, que la Loi a promis

1. *Contra calumniosissimam epistolam M. Lutheri*, Opp., t. IX², p. 1538. — Érasme relève déjà ces attaques dans l'*Hyperaspistes*, p. 1253, 1258.
2. *Enchiridion*, Opp., t. V, p. 21 : « Fides unica est ad Christum janua ».
3. *Paraph.*, p. 650. Érasme « au pieux lecteur ».

et figuré[1]. » Elle est la condition de notre pardon comme de notre pénitence. « Quand le Christ remet les péchés, il ne parle point de nos satisfactions et de nos œuvres.... Il suffit de venir aux pieds de Jésus[2]. » Elle est enfin le point de départ de notre béatitude. « Tout ce qui nous est donné pour la vraie vie, par la bonté divine, nous est donné seulement par la foi.... Dieu veut que le salut des hommes dépende de sa miséricorde et non de nos mérites.... Où est la voie? Où le salut? Dans nos mérites, par le bienfait de la loi de Moïse? Où donc alors? Dans la munificence toute gratuite du Père. Nous ne sommes que l'organe de la puissance divine qui exerce son action en nous[3]. » Retenons ces formules. A l'heure même où la doctrine de la foi est affirmée comme l'essence du christianisme, Érasme tient à publier son adhésion. Il est avec Luther pour exalter la gratuité de la grâce. — Il n'est point avec lui, contre l'homme. Pour Érasme, « spiritualiser » le christianisme n'est point le mutiler.

Du dogme luthérien, tout le détourne, sa nature comme sa culture. Il est trop ennemi des extrêmes pour souscrire à une condamnation sans réserve et sans appel. « Ceux-là exagèrent singulièrement le péché originel, dit-il, qui prétendent que les forces les meilleures de la nature humaine sont tellement corrompues qu'elle ne peut rien par elle-même que haïr et ignorer Dieu[4]. » — « Hyperboles! » dont Luther est cou-

1. *Paraph.*, Rom., I, 13, p. 780. Luc., XVIII, 35, p. 425. Fons... salutis est cognitio Jesu. *Id.*, *ibid.*, p. 473, sur les pèlerins d'Emmaüs. « Quid autem exigit Christus a suis nisi fidem...? Per illius justitiam justificabuntur. »

2. *Paraph.*, Marc, II, 12, p. 173, sur la guérison du paralytique.

3. *Paraph.*, Matth., III, 11, p. 15; *id.*, *ibid.*, IV; 23, p. 22. — Luc., I, 46 et suiv. sur le *Magnificat*. Eph., II, 4, p. 976, III, 20, p. 980. I Petri, I, 2, p. 1083, et II Petri, I, 3, p. 1101 : « Quicquid ad veram vitam... illius divina virtus nobis largita sit... tantum per fidem ». — Érasme emploie des expressions presque luthériennes, bien que la doctrine ne le soit pas. Il entendra toujours par les œuvres de la Loi, les observances.

4. *Diatribe*, t. IX, p. 1246. — *Hyperaspistes*, p. 1260 : « Hyperbolæ, sine quibus nihil scribis ». *Id.*, p. 1454 : « Lutherus... ex homine faciet Satanam ».



tumier. Érasme volontiers eût dit, avant Pascal : « Deux excès : exalter la nature ou la condamner ». Trop chrétien, en effet, pour croire à la bonté naturelle de l'homme, il est trop humaniste pour admettre sa corruption totale. Depuis longtemps, ses idées sont arrêtées, et avec Platon, c'est le dualisme qu'il affirme. — « L'homme est un composé[1]. » — Nulle assertion plus évidente pour lui et plus conforme à la nature des choses. Quand tout, dans l'univers visible, est un mélange de bien et de mal, d'erreur et de vérité, comment l'homme échapperait-il à cette loi ? Elle seule explique la vie : la contrariété de nos penchants, la divergence de nos doctrines. Sur elle seule se fondent nos théories et nos méthodes d'éducation. Si nous naissions également intelligents et bons, d'où viendraient l'ignorance et le mal ? Si également pervers, quelle énigme que nos penchants au bien et notre aptitude au progrès ! Et quelle condition serait la nôtre, pire que celle de la brute, capable au moins de reconnaissance, de bonté et d'efforts[2] ! Sur ce terrain solide de l'observation morale ou psychologique, Érasme est à son aise pour contester l'idée luthérienne du péché. Il puise dans l'étude de l'homme ses meilleures armes pour défendre l'homme. Et en fait, si la nature est totalement corrompue, comment le christianisme se peut-il concilier avec l'expérience ? — Mais, inversement aussi, si la nature est capable de vérité et de vertu, où est la nécessité du christianisme ? Problème redoutable que Luther a soulevé et dont la philosophie religieuse d'Érasme va chercher la solution.

Cette solution, ce n'est point à la foi, tout d'abord, qu'il la demande. Pour prouver le christianisme, il ne se place point au dedans, mais au dehors ; non aux profondeurs de la doctrine, mais au sommet de l'histoire. Et ce qu'il voit, ce n'est

1. Le dualisme de la nature est déjà mis en lumière dans les *Paraphrases*, Jacques, I, 15, p. 1121. Érasme y revient, naturellement, dans sa controverse contre Luther. Cf., *Hyperasp.*, p. 1463.

2. *Hyperasp.*, p. 1401, 1403.



pas, comme Luther, la contrariété, mais la continuité. Loi de nature, loi des œuvres, loi de la grâce, ou en d'autres termes : antiquité, judaïsme, christianisme, telles sont les étapes qui s'appellent, se préparent, se complètent[1]. Ces formes, successives et progressives, que Luther avait séparées et opposées, Érasme les réunit dans sa démonstration du christianisme universel.

Que l'homme, depuis sa chute, ait été abandonné à la corruption totale de sa raison ou de sa volonté, contre cet anathème proteste toute son histoire. Ce qu'elle nous montre, ce n'est point l'uniformité du mal, mais des contrastes; dans ce fleuve boueux de misères ou d'erreurs, il y a des paillettes d'or. Même éloignée de Dieu, la raison antique a pu, au spectacle de ses œuvres, le concevoir et le connaître, « Platon a enseigné, comme les poètes, que le monde a été créé..., que l'âme survit au corps ». Les philosophes ont entrevu que Dieu était esprit, « puissance souveraine et souverain bien partout présent, circonscrit nulle part[2] ». Ces idées sont-elles des erreurs ou des vérités? Même sans la Loi, la volonté a eu pour se guider cet idéal de bien qui ennoblit les mœurs et les lois non écrites qui dictent le devoir. La sagesse humaine a séparé l'honnête de l'utile, proclamé l'excellence du dévouement, prêché les vertus domestiques, la pudeur, la modération, la générosité et la justice[3].... Ces règles sont-elles ou non conformes au Décalogue? Même sans la grâce, l'homme a pu pratiquer quelques-unes de ces vertus qu'il avait appris à connaître. L'antiquité a eu ses débauchés et ses monstres : un Alcibiade ou un Tibère. Mais elle en a aussi un Aristide et un Socrate, un Décius et un Caton. Elle a connu le remords, exercé la bienfaisance, goûté la douceur du pardon et

1. *Diatribe*, p. 1222.
2. *Hyperaspistes*, p. 1294. Cf., également, p. 1461, 1463, 1517, 1529.
3. *Hyperaspistes*, p. 1463. — Dans les *Paraphrases*, I Cor., IX, 8, p. 888, Érasme proclame déjà l'identité de la loi naturelle et de la loi écrite. « Nonne quod naturæ ratio dictat, idem et sacra Lex jubet? »



l'héroïsme du sacrifice. Cette noblesse des grandes âmes ne serait-elle que mensonge et orgueil ?

Concluons qu'il y a eu, de tout temps, dans notre nature, un élément de vérité et de moralité. Élément rationnel, car par un renversement remarquable des valeurs, contre le nominalisme théologique, ce n'est plus la liberté, mais l'intelligence qu'Érasme remet au premier plan. « Il y a une raison dans tout homme, et dans toute raison un essor vers le bien. » Voilà la loi « non écrite », gravée en nous, comme le sceau du créateur sur l'âme, qui, nous mettant à part et hors pair dans l'universalité des êtres, explique seule le progrès de l'individu comme le progrès de l'espèce. — Mais alors, où serait la nécessité du christianisme ? — Dans cet autre fait. C'est qu'incomplète, imparfaite, la loi naturelle postule d'autres lois. Quelque droite que soit, en effet, notre raison, il y a dans l'homme un agent qui l'enténèbre et qui la fausse : la volonté. Et c'est par là que le péché est entré dans le monde, nous opposant à nous-mêmes, nous laissant capables de désirer le Bien, non de le faire, d'entrevoir Dieu, non de le posséder [1]. L'antiquité a pu avoir ses héros et ses sages. Fleurs exquises, mais à peine ouvertes ; fleurs solitaires, nourries sur les sommets de l'humanité où ne peuvent atteindre ces myriades de plantes qui végètent dans la plaine. « L'homme par lui-même peut vouloir quelque bien : il ne peut vouloir efficacement le bien qui le mène au bonheur [2]. »

Il lui fallait donc une règle supérieure de vie, « un pédagogue », extérieur et infaillible, qui redressât en lui la volonté déchue, et ne se bornât plus à conseiller, mais à prescrire. Œuvre du Judaïsme, la Loi a été ce code éternel. Elle est venue enseigner, et pour jamais, la distinction du bien et du mal, commander et défendre. Elle a été « la connaissance du

1. Cf. *Paraph.*, Rom., VII, 20-25, tout le développement.
2. *Hyperaspistes*, p. 1403.



péché[1] ». — Seulement cela, comme le veut Luther? — Elle nous a donné aussi les premières armes pour le combattre. En multipliant les exhortations et les défenses, en prescrivant les observances et les œuvres de miséricorde, les jeûnes, l'aumône et le sabbat, la Loi a créé une discipline. Discipline extérieure, soit! mais qui « a voulu habituer le peuple rebelle aux préceptes divins et le conduire, comme par la main, à l'intelligence des choses spirituelles[2] ». Et enfin la Loi qui commande, qui menace, contient encore la Promesse. Abraham a cru et a trouvé grâce. Tout le mosaïsme est l'affirmation du Messie. Les Psaumes le figurent; les Prophètes le décrivent; or, qu'est le prophétisme sinon déjà la religion spirituelle? La loi des œuvres prépare celle de la foi; elle est à sa manière une justice, quoique imparfaite, puisque sa fin a été de nous conduire au Christ, « qu'elle-même n'a pas enseigné autre chose que l'Évangile, mais autrement[3]. »

Nous voici au terme : le christianisme. Révélation définitive qui apporte au monde une foi et une grâce : la foi dans un Rédempteur qui a mérité pour tous; la grâce, effusion de l'Esprit qui, gratuitement, nous sauve; l'une et l'autre créant en nous cet homme nouveau, intérieur, spirituel, qui ne connaît point seulement Dieu, mais participe à son être, et vivifie par l'amour les œuvres qu'il est tenu d'accomplir par obéissance. Une certitude de salut, une loi universelle de charité, qui « commande moins, mais demande davantage[4], »

1. *Paraph.*, Gal., III, 19, p. 954. — *Id.*, Rom., VII, 7-10 : « Neque enim Lex auctor peccandi, sed index peccati » (p. 798).

2. Cf. *Hyperaspistes*, p. 1348 et suiv., toute la critique de la doctrine luthérienne de la Loi. — Cf. encore sur la contrainte de la Loi. *Paraph.*, Gal., III, 22, p. 955.

3. *Paraph.*, Rom., III, 2, p. 785 : « Lex... gradus est ad evangelicam... doctrinam ». — Hebr., XIII, 9, p. 1196. « Non aliud docuit lex mosaica, quam docet Evangelium, sed aliter. » — Érasme n'admet qu'une antithèse historique entre la foi et la Loi. Chez Luther l'opposition est doctrinale.

4. *Adnot.*, p. 65 : « Minus imperat evangelica charitas, sed plus impetrat ».

une possession libre et réfléchie de soi-même, en un mot, une adoption divine, voilà ce que l'humanité a dû à l'Évangile. — Mais en cela encore, l'Évangile transforme, rénove, achève; il ne détruit pas. Il s'ajoute à la nature comme à la Loi, non pour les abolir, mais pour les consommer [1].

Thèse chère à l'humanisme, qu'après Pic et Reuchlin, Érasme reprend avec une vigueur et une richesse incomparables, comme une des idées de fonds de sa pensée religieuse. Ainsi, se trouvent soudées les unes aux autres toutes les pièces de la chaîne qui du premier homme nous mène à Jésus. Dans ce développement grandiose de la vérité, ce qui commence prépare ce qui s'achève, ce qui s'achève absorbe ce qui commence, comme au joyeux midi fusent en gerbes de feu les clartés roses du matin. Plus de contradiction entre le christianisme et l'antiquité. L'Évangile plonge dans « la sagesse » et dans la « Loi [2] ». Le Christ est vrai, le Christ est nécessaire, car lui seul crée l'unité de l'histoire. L'humanité le cherche, et il s'offre à elle, pour qu'elle le vive. — Assise large, indestructible de la démonstration évangélique! La vérité religieuse n'est plus contenue seulement dans un texte, si vénérable qu'il soit : elle repose sur le témoignage des siècles. Elle déborde la révélation positive; elle s'appuie sur cette révélation, antérieure et extérieure, qui éclaire tout homme en ce monde, et qui est elle-même mouvement et progrès. — Et c'est sous cette forme encore qu'elle opère dans l'âme individuelle. Elle est en nous, ce qu'elle est dans l'histoire : une *coopération*, un accord entre la vie de l'homme et la vie de Dieu.

Nous touchons au problème initial de la Réforme : nature et grâce. Si Érasme le résout contre Luther, c'est que non

1. Érasme revient fréquemment sur cette idée. *Paraph.*, Actes, XV. 2, p. 726 : « Non abrogat, qui perficit... » *Id.*, Luc, XVI, 17, p. 414 : « Est legis non abolitio, sed absolutio ». Ou si l'on veut, la Loi n'a été abolie que « quod ad Litteram attinet ». (*Id.*, Rom., VII, 4, p. 798.)

2. *Paraph.*, Matth., XIX, 8, p. 103, « Evangelica doctrina renovat ac perficit naturæ sinceritatem ».



seulement il a une conception autre de la nature, mais aussi de l'Évangile.

Il avait pu, dans ses *Paraphrases*, définir l'Évangile : « la justification par la foi en Jésus [1] ». Mais tout aussitôt, ce principe commun de l'Évangélisme va être interprété et complété. — L'Évangile n'est qu'une foi, avait dit Luther, — une foi et une règle, riposte Érasme, une règle de vie, parce qu'il enseigne l'amour [2]. La charité : voilà même le principe, la racine de la loi évangélique, ce par quoi elle se distingue des autres cultes, ce par quoi elle a fondé la religion unique, définitive, parfaite, celle de l'Esprit. Et voilà aussi le précepte fondamental auquel tout se ramène, la foi elle-même, qui ne serait qu'une chose morte sans l'amour qui l'accomplit. Croire au Christ, c'est l'aimer, et l'aimer, c'est le suivre. « Tu crois en vain, que Dieu est, qu'il est un, si tu ne crois pas aussi que tu dois attendre ton salut de lui seul. Mais tu ne croiras pas comme il faut, si tu n'unis la charité à la foi, si tu n'attestes par tes œuvres ce que tu crois ou ce que tu aimes. » Ou encore : « Celui-là ne vit point pour Dieu, qui ne vit pas pour la piété, pour la justice, pour les autres vertus.... La sève que le Christ nous infuse doit se révéler par des fleurs [3]. » — A Wittenberg, on pouvait accuser Érasme d'enseigner « la charité sans la foi [4] ». Reproche injuste, qui n'en traduit pas moins la différence initiale des doctrines. La vision dogmatique, si puissante chez Luther, cède, chez son émule, à la vision morale ou sociale. L'évangélisme luthérien s'était constitué

1. *Id.*, Rom., I, 13, p. 780.

2. *Paraph.*, Jacq., II, 9, p. 1126 : « Evangelica lex caritatis lex est ».

3. *Paraph.*, Rom., VI, 11, p. 795. — Jacq., II, 18, 19, p. 1128. *Id.*, II, 9, 10, 14. — I Jean, III, 14, p. 1153 : « Ubi non est fraterna caritas, ibi non est Spiritus Christi ». Dans ces passages, Érasme veut concilier Paul et Jacques, la foi et l'amour, ce qui lui permet de concilier la foi et les œuvres.

4. Cette opposition est indiquée dans un petit écrit rédigé sous l'influence de Mélanchthon, en 1522. *Philippi Melancht. de Erasmo et Luthero elogion* (*C. R.*, t. XX, p. 700).

sur l'idée de la justification par la foi seule, l'évangélisme érasmien sur celle de la sanctification par la foi et par l'amour.

Que l'on pèse maintenant les conséquences de cette conception. C'est par elle, que tout l'édifice moral de l'ancienne théologie va, pierre par pierre, se reconstruire. — Elle ramène la doctrine des œuvres. Qui dit amour dit devoirs, et qui dit devoirs dit actes. Concédons à Luther que les œuvres « extérieures » et « rituelles » ne sont rien. Les œuvres « spirituelles » demeurent. L'amour n'est point seulement la perte de l'être dans la contemplation de l'Infini, il est une loi de fraternité et d'assistance humaine. Aimer Dieu, c'est aimer le prochain, et aimer le prochain, c'est être bon, généreux, bienfaisant, équitable. — Elle restaure la doctrine traditionnelle du péché. Et en effet, si celui qui manque à la charité a violé toute la loi, le péché n'est plus dans notre nature, mais dans nos actes. Ceux-ci seuls sont bons qui sont conformes à l'ordre; ceux-là, mauvais, qui y dérogent[1]. — Elle restitue aux œuvres leur valeur de justification. Car si Dieu les exige de nous, comment n'en tiendrait-il pas compte? Où il y a précepte, il y a sanction, et où sanction, punition et récompense. Notre salut ne saurait être uniquement l'appréhension par la foi de la justice du Christ, mais encore une création intérieure de notre volonté. « Ce n'est point seulement celui qui parle de justice qui est juste, mais celui qui la pratique dans sa vie et par ses mœurs[2]. » — Et comme nous ne pouvons être responsables, sans être libres, ce qui reparaît avec la conception érasmienne, c'est enfin, c'est surtout l'idée de liberté.

On peut dire qu'Érasme emploie le meilleur de ses forces à la défendre. Dès 1517, dans sa paraphrase sur l'*Épître aux*

1. Erasme en revient, par suite, à la notion catholique d'une distinction entre les péchés et les degrés de responsabilité. *Paraph.*, I Jean, V, 17, p. 1160 : « Peccatorum multa sunt discrimina ».
2. *Paraph.*, I Jean, III, 7, p. 1152.



Romains, il prend position. Six ans plus tard, dans sa lutte contre Luther, c'est sur ce point central qu'il concentre ses forces[1]. Que ses raisons spéculatives soient médiocres, n'en soyons point surpris. Il n'est pas métaphysicien. Mais avec quelle richesse, l'historien accumule les arguments de raison pratique ou d'autorité! Contre une théologie, d'abord, qui se couvre de la Bible, il attaquera avec la Bible. L'Écriture reconnaît-elle le libre arbitre?... Querelle de textes, où l'érudit a beau jeu, à son tour, d'entasser les citations. Entendons bien que la Bible ne définit point la liberté. Elle la suppose. L'Ancien Testament nous parle de récompenses et de peines, nous montre Dieu irrité de nos fautes, apaisé par nos repentirs. « Pourquoi maudire, si je pèche nécessairement? A quoi bon ces préceptes, s'il n'est pas dans mon pouvoir d'observer ce qui a été prescrit[2]? » Plus nettement encore, c'est l'Évangile qui nous invite à lutter, à agir, à veiller. « Priez; ne vous laissez point surprendre.... Comme l'arbre à ses fruits, vous serez jugés à vos œuvres. » Or comment serions-nous jugés, si nos actes sont nécessaires, et qui parle de lutte, là où il n'y a pas de liberté[3]? — Quelle démonstration victorieuse enfin, si, à ces affirmations des Saints Livres répondent, et les opinions des sages et la tradition des docteurs, et notre sentiment intérieur et la croyance séculaire de l'humanité[4]! Nous pouvons discuter sur la nature du libre arbitre, et qu'il soit, par exemple pour Occam, la puissance souveraine de choisir, ou, pour Thomas, l'habitude du bien (et Érasme incline vers cette solution); nous ne pouvons nier la liberté même. Nous

1. *Paraph.*, Rom., IX, 14, 15. Érasme à Marc Laurin (1er fév. 1523), p. 764.

2. *Diatribe*, p. 1226. — *Id.*, p. 1227 : Si l'homme « necessitate flectitur ad malum, cur imputatur peccatum ». — *Id.*, *ibid.*, p. 1238 : « Tota Scriptura clamat adjutorium, opem, auxilium... ».

3. *Diatribe*, p. 1228. — Érasme dit encore (p. 1227) : « Neque natura, neque necessitas habet meritum ».

4. *Diatribe*, p. 1219.

ignorons ce qu'elle est. Qu'il nous suffise de savoir qu'elle est; parce que sans elle, et sans la notion de mérite qu'elle implique, la morale, la religion, la vie n'ont aucun sens [1].

A merveille! Mais comment cette doctrine de la liberté et du mérite se peut-elle concilier avec le salut par la foi et la gratuité de la grâce? — Contradiction apparente, répond Érasme, et qu'une analyse plus serrée permet peut-être de résoudre. Dans l'exercice de notre volonté libre, sachons distinguer, et la grâce qui s'offre, et notre consentement qui répond à la grâce [2]. Dans nos œuvres, ne confondons point la valeur que nous leur attribuons, et celle que Dieu, dans sa bonté pure, leur reconnaît [3]. Si nous nous flattons par nos seules forces de faire le bien, si nous faisons le bien, en vue d'une récompense, nos œuvres sont vaines; si nous agissons pour la seule gloire de Dieu, c'est Dieu même qui les rétribue. Aussi bien, au problème soulevé par la Réforme, Érasme ne prétend point donner de solution originale. Il en connaît la complexité. Mais n'est-il point remarquable que, dans cette controverse, entre les deux grands systèmes qui ont prétendu concilier la nature et la grâce, c'est vers la solution augustinienne que ce rationaliste incline? « Ceux qui sont le plus loin de Pélage, écrira-t-il, attribuent le plus

1. Sur le postulat nécessaire de la liberté, cf. *Diatribe*, p. 1217, 1218. — *Hyperaspistes*, p. 1382 : « Voluntas... non est, quæ libera non est ».

2. Nos vertus sont l'œuvre de Dieu, mais (Érasme insiste sur cette idée), nous sommes libres devant la grâce. *Paraph.*, Matth., XX, 15, p. 108. *Id.*, Marc, X, 52, sur l'aveugle-né. « Gratis data lux est.... Post tuo relinqueris arbitrio, utrum dono dei bene an male velis uti. Non cogeris sequi, tantum datum est, ut cernas Jesum (p. 241).

3. *Paraph.*, Hebr., VI, 10 : « Aderit vobis Deus ad meliora intentibus. Non enim ingratus est, nec injustus, ut obliviscatur... suscepti... laboris, non ob gloriam aut quæstum, sed ex amore nominis ipsius » (p. 1175). — Ailleurs, dans Matth., XX, p. 108, parabole de la vigne, il précise sa doctrine sur ce point. La récompense n'est point due, comme par un contrat, mais accordée comme un bienfait. Et ce bienfait, nous devons le mériter, sans fixer nous-mêmes notre mérite. Cf., Jacq., IV, 6, p. 1135. Dieu « destituit eos qui suis opibus arroganter fidunt : opitulatur iis, qui sibi nihil tribuunt, sed fidunt bonitati divinæ ».



possible à la grâce, presque rien au libre arbitre, sans pourtant le supprimer; ils nient que l'homme puisse vouloir le bien sans une grâce particulière, qu'il puisse l'entreprendre, y progresser, l'accomplir entièrement sans le secours essentiel et perpétuel de la grâce divine. Leur opinion me paraît assez probable[1]. » Que sauve-t-elle au moins? L'*effort*. C'est là surtout ce qui importe. Nous restons libres devant la grâce, pouvant répondre ou non à son appel; libres devant le salut « offert à tous », sauvés par la bonté seule de Dieu, « damnés uniquement par nous-mêmes[2] ». Et d'un mot, l'homme peut et il veut; il demeure une cause, une activité qui s'offre, s'incorpore à cette action divine qui s'infuse en lui pour le régénérer.

Seule doctrine qui réponde aux lois comme à la dignité de sa nature. Seule aussi, conforme à la nature de Dieu, souverainement libre, mais souverainement bon et juste[3]. Seule, enfin, qui, dans la foi et la raison réconciliées, affirme la transcendance du christianisme, en l'unissant à l'histoire qu'il domine, à l'âme qu'il transforme, à l'univers qu'il explique. Non, il n'est pas vrai que le surnaturel soit la négation de l'être : il en est la plénitude. Non, il n'est pas vrai que la liberté ne soit qu'un mot, une illusion généreuse ou coupable de notre orgueil : elle est au moins la fin suprême à laquelle tend la création. Sur cette terre, obscurcie encore par les ténèbres et par le mal, l'homme pleure sa servitude, et comme lui, avec lui, « le monde gémit et

1. *Diatribe*, p. 1224. — Voir un autre résumé de la doctrine érasmienne sur la liberté, au début du 2e livre de l'*Hyperaspistes* (p. 1338). Il dira également (*Id.*, p. 1358) : « Ego cum Augustino gratiam jungo cum libero arbitrio ». Cf. *Id.*, p. 1300, 1301, sur le mérite.

2. *Paraph.*, Rom., IX, 16, p. 807 : « Nemo damnatur nisi sua culpa : nemo servatur, nisi Dei beneficentia ». — I Jean, VI, 44, 45, p. 548 : « Qui non attrahitur, ipse in vitio est, quia se subducit attrahere volenti.... Donum est Dei, sed vester est conatus. »

3. *Paraph.*, Rom., IX, 21, p. 808. « ... Deum, cum sit omnipotens, posse quicquid vult; sed eundem cum sit optimus, non velle nisi quod optimum est. »



appelle dans son enfantement le terme de ses douleurs. » Regardons maintenant; il semble qu'une attraction irrésistible soulève les choses comme les âmes. La nature est en travail, poussée par un immense, un invincible effort. Que veut-elle?... Comme l'histoire, comme la vie, se dégager de la nécessité qui nous accable. L'univers aspire vers « le meilleur », et dans cette ascension qui est sa loi, il sera un, il sera libre, le jour où toutes choses consommées par le Christ, totalité de l'idée et totalité de l'être, « la liberté parfaite sera », dans les cieux renouvelés, « l'apanage des fils de Dieu [1] ».

IV

Le christianisme véritable n'est pas seulement universel : il est *un*. « Où n'est point l'unité, là n'est point l'Église [2]. » — Mais à quels signes se reconnaît, de quels éléments se constitue cette unité?

Ce principe qu'il cherche, où l'évangélisme érasmien le trouverait-il d'abord, sinon dans la personne même de Jésus? « Le Christ est commun à tous [3]. » Historiquement, il a pu rapprocher les deux grandes familles religieuses du passé : celle de la sagesse et celle de la Loi, les Gentils et les Juifs. Idéalement, c'est encore lui qui assemble, dans l'unité de son être, ceux qui croient à sa parole. Ce Christ, personnel et vivant, l'Évangile nous le découvre. « Lis l'Évangile, tu touches Jésus [4]. » Voici bien dans le rayonnement de cette personnalité incommensurable, divine, la vie qui, nous unissant à Dieu, nous unit par surcroît les uns aux autres.

1. *Paraph.*, Rom., VIII, 20, 22, p. 803. Il n'est pas de passage plus significatif.

2. *Paraph.*, Actes, I, 14, p. 664. « Non est ecclesia Christi, ubi non est unanimitas. »

3. *Paraph.*, I Cor., I, 2, p. 859.

4. *Paraph.*, Marc, VI, 56, p. 209.



Et du même coup, voici l'Église, « corps mystique » du Christ, qui apparaît.

Société éternelle et spirituelle des âmes, l'Église ne repose donc point sur les moyens extérieurs et temporels, rites, cerémonies, lois, gouvernement, tout ce qui crée les sociétés humaines, mais change et périt avec elles. L'unité apparente est fragile, si elle n'est supportée, vivifiée par l'unité intérieure. La pierre angulaire, c'est la foi[1]. Or seul, l'Évangile commun à tous, rendra la foi commune à tous. Car seul il nous donne « l'essence » de la doctrine, comme « l'essence » de la piété.

Ainsi, en dépit même du schisme, de l'abus que les Luthériens vont faire de l'Écriture, des dissidences et de l'anarchie, Érasme reste fidèle à son principe. Tout chrétien a droit à l'Évangile, et la diffusion du livre sacré sera toujours à ses yeux, en 1524 comme en 1516, la condition première de l'unité vivante. Il faut lire l'Évangile « d'un cœur pur, attentivement, ardemment ». Il faut que l'Église fasse lire l'Évangile. Si les hérétiques abusent de la Bible, est-ce une raison pour en défendre l'accès à tous? « Doit-on chasser l'abeille des fleurs, parce que de temps à autre en sort une araignée[2]? » Et inlassablement, malgré les chicanes des théologiens ou le mauvais vouloir des autorités, l'humaniste réclamera des traductions populaires des Livres Saints. — Mais il est trop clairvoyant pour croire que l'Évangile, seul, par lui seul, puisse créer dans l'Église une cohésion durable. C'est que l'Écriture, âme d'une croyance et d'une

1. *Paraph.*, Rom., VIII, 9, p. 801. « Non ceremoniis, sed spiritu Christo copulamur. » Érasme revient ailleurs (Math., XV, 13, p. 88), sur la caducité de toutes les institutions qui ne se rattachent point à l'Évangile ou à « l'Esprit ». — Cf., *Adnot.*, p. 280.

2. Préface aux *Paraph. des Evangiles. Pio Lectori.* Érasme ne fait que développer les idées contenues déjà dans sa préface du N. Test. Érasme ajoute qu'il lui paraît ridicule « quod idiotæ et mulierculæ, psitaci exemplo, psalmos suos et precationem dominicam latine murmurant, quum ipsæ, quod sonant, non intelligant ». — Cette remarque

piété communes, est encore le germe d'un développement doctrinal et d'une théologie. Et c'est ici que va devenir nécessaire un autre principe d'unité.

S'en tenir à l'Évangile! La théorie est simple en effet, trop simple, car elle suppose que Dieu ait parlé comme un géomètre, en termes clairs, précis, et que sur le livre à jamais clos de la Révélation, la pensée chrétienne n'ait plus qu'à dormir son sommeil. — Or, d'une part, l'Écriture n'est pas claire. Saint Augustin a pu dire que Dieu avait permis que parfois « l'Écriture fût obscure, pour exciter notre zèle à la pénétrer ». Obscurité des mots, altérés par les traducteurs ou les copistes? Obscurité des choses, dont la complexité, notre ignorance, le temps même nous cachent le véritable sens[1]? Qu'importe! Saint Jérôme a hésité. Saint Augustin a hésité. Luther hésite à son tour qui ne peut invoquer cependant son ignorance des langues ou l'inintelligence de l'Esprit. Si l'Écriture est claire, que signifient ces sens divers entre lesquels a tâtonné la science? Comment l'Église a-t-elle dû réserver son jugement sur certains dogmes? Et comment Luther n'est-il point d'accord avec Carlstadt, avec Zwingli, avec Bucer, avec lui-même[2]? Concluons qu'il faut interpréter l'Écriture, — et, d'autre part aussi, la dépasser. La Révélation n'est point un ensemble de formules tombées du ciel, dans des âmes inertes et vides. Elle crée la vie parce qu'elle-même est la vie. Mais la vie, c'est le mouvement, c'est le progrès dans la vérité comme

l'entraine à souhaiter, dès 1521, l'éclosion d'une littérature religieuse populaire. Il rédigera lui-même une foule de petits traités de vulgarisation. « Nous sommes plus chrétiens, écrira-t-il encore, par les cérémonies que par l'âme. »

1. Cette idée se trouve déjà exprimée dans les préfaces des *Paraphrases*. Érasme y revient avec force dans l'*Hyperaspistes*. Cf. p. 1263, 1300.

2. *Id.*, *ibid.*, p. 1263. « Eandem Scripturam habent omnes.... Cum tractetis... rem Scripturæ, si ea nihil habet obscuritatis, cur inter vos tam male convenit? » — Sur les dissensions doctrinales du parti réformé, Érasme insiste à plusieurs reprises. *Id.*, p. 1302.

dans la nature. Ce progrès, nous le trouvons dans la Bible, de la Genèse à Moïse, de Moïse aux Prophètes, des Prophètes à Jésus. Et, au delà même de Jésus, la fécondité créatrice de son verbe se continue. Si la parole de Dieu n'était qu'une lettre figée, transmise de siècle en siècle, par une adoration inconsciente et une pensée morte, où serait l'œuvre de l'Esprit, son action invisible et présente, dans la vie morale de l'humanité?

Il y a donc une pensée religieuse qui, partant des formules divines, s'élève au-dessus d'elles, qui, dans le champ immense de la Révélation, sonde les profondeurs, discerne les sommets, les relie les uns aux autres, et montant toujours, attirée elle-même par de plus larges sphères, découvre des horizons qui s'étendent et des altitudes qui se dépassent. Voilà le développement doctrinal, celui qui, depuis le Christ, a suscité les interprètes de son message. Il commence avec Paul, le premier des théologiens, il se prolonge avec les Pères; il se poursuit par les docteurs. Il crée la théologie et l'exégèse, étend la Révélation, enrichit le dogme, travail incessant de l'esprit sur le texte, effort renouvelé de l'âme vers l'intelligence de la vérité[1]. Or, dans cette suite de doctrines, nous devons savoir où est la vérité, et par quel organe cette vérité se constitue.

« L'inspiration individuelle, la révélation intérieure de l'esprit », proclame Luther. — Soit! Et de tout temps, en effet, cette illumination a été reconnue. Elle existe dans les Apôtres, elle se manifeste dans les Pères; pourquoi cesserait-elle d'agir dans la vie de l'Église? « Je la préfère, dit Érasme, au savoir »[2]; et lui-même n'en avait-il point fait, dans sa

1. Cette idée est déjà en germe dans la *Méthode*. Érasme la formule fréquemment comme le principe fondamental de sa philosophie religieuse. — *Pref. in Hilarium* (1522) *Epist.*, p. 693. — *Paraph.*, p. 967. *Id.*, I Cor., III, 1, p. 866 : « Habet... et fides profectus suos ». « *Id.*, *ibid.*, VIII, 7, p. 886 : « Habet ut natura, sic et religio, gradus suos ».

2. *Paraph.*, I Cor., XIV, 19, p. 903 : « Donum interpretationis antepono dono linguarum ».



Méthode, une des conditions de l'intelligence des Écritures ? Mais l'inspiration, seule?... En 1524, le nouveau dogme a porté ses fruits. Luther n'a qu'à regarder autour de lui pour en voir l'aboutissant final. Il l'avait opposé à l'Église : d'autres l'invoquent contre son « Évangile ». « Faudra-t-il ajouter foi à tous ces fanatiques, à ceux qui crient le plus fort qu'ils sont l'Esprit? » Et dans une discussion serrée et pressante de la *Diatribe*, Érasme prend corps à corps la doctrine, l'étreint, la disloque. « J'entends bien. Le nombre ne fait rien pour juger du sens de l'Esprit. Je réponds : Que fait l'individu? — On me dit : Que vaut la mître à l'intelligence des Écritures?... Que valent le froc ou la cuculle? — Sans valeur, la connaissance de la philosophie.... Et l'ignorance? — L'Esprit seul est juge?... Qui sera juge de ceux qui possèdent l'Esprit? Eux-mêmes? On a cru avec peine aux apôtres qui confirmaient leur doctrine par des miracles. Qu'un de ces nouveaux apôtres me montre un seul d'entre eux qui ait pu guérir un cheval boiteux? Et si contre eux, autrement qu'eux, d'autres parlent au nom de l'Esprit, qui décidera ? Nous voici au rouet[1]. »

L'inspiration intérieure ne saurait donc être, par elle-même et par elle seule, un principe de certitude. Ce n'est point à l'unité, mais à l'anarchie qu'elle mène. Et, si légitime que soit le droit de la conscience « éclairée de l'Esprit », il faut, à comprendre la Bible, un autre critérium, extérieur et supérieur, de vérité.

Ce critérium existe. Sous sa première forme, il est la raison impersonnelle, la science, qui, avec ses méthodes, aura toujours un droit de revision et de contrôle. Luther avait dû reconnaître les services rendus par la philologie à l'interprétation scripturaire. Nous suffit-elle? La clé des Écritures nous est donnée encore par l'histoire et la critique. Ici, la liberté de l'inspiration s'arrête devant l'autorité de l'exégèse.

1. *Diatribe*, p. 1219 et suiv.



A l'exégèse seule, de classer les matériaux, d'en peser la valeur. Les textes ne sont pas ce que nous voulons qu'ils soient. Dans cet infini qu'est la Bible, nous avons le devoir de les choisir, de les grouper, moins sur leur contenu théologique, que d'après leur origine et leur authenticité. De plus, nous ne pouvons pas plus les séparer de leur milieu que les isoler les uns des autres. Et par exemple, rappelons-nous que Paul « a écrit pour les Juifs qui opposaient les prescriptions légales du mosaïsme à l'Évangile.... Il est probable qu'il eût parlé tout autrement s'il avait vécu dans notre siècle. » Vue profonde, qui amènera Érasme à contester toute l'interprétation luthérienne du paulinisme et à rejeter les textes scripturaires invoqués par Carlstadt [1]. Mais si la science seule crée les compétences, jointe à l'inspiration individuelle comme à la sainteté, elle rétablit l'autorité : celle des maîtres, Pères ou docteurs, qui, sur la pierre angulaire de l'Évangile, ont élevé peu à peu l'édifice de la tradition.

Paul, Irénée, Cyprien, Origène, Jérôme, Ambroise, Augustin, Chrysostome, Grégoire le Grand, Thomas, tels sont les ouvriers qui, tour à tour, à leur heure, ont poursuivi la tâche. — « Ce sont des hommes, dites-vous, et ils se trompent.... » — Cela, nous, humanistes, nous l'avions dit [2]. Aussi bien, ne s'agit-il point d'étouffer sous l'autorité exclusive de chacun, quels que soient la sainteté et le génie, les droits de la pensée et de la liberté intellectuelle. Mais nous

1. Cette méthode scientifique qui éclaire par l'histoire l'interprétation doctrinale a conduit Érasme à une foule d'observations intéressantes sur les textes du N. Test. On peut lire, en ce sens, sa lettre dédicatoire à Grimani (13 nov. 1517) sur l'*Épître aux Romains*, celle à Éverard de la Marck (5 fév. 1519) sur l'*Épître aux Corinthiens*. Le premier, avant la science moderne, il signale également l'usage qu'on peut faire des apocryphes. Toute l'exégèse d'Érasme mérite d'être remise en lumière et étudiée en détail. — Il n'en dégage pas moins d'ailleurs, le sens doctrinal des textes, cf. notamment l'épître à Henry VIII (1er sept. 1523).

2. *Ratio veræ Theologiæ*, Opp., t. V, p. 133.



ne cherchons point la vérité dans un seul, elle est dans ce qui est commun à tous; non dans leurs opinions particulières, parfois opposées, mais dans leur accord; et pour tout dire, en ce par quoi ils se confirment les uns les autres, se relient les uns aux autres, moins dans une inspiration isolée, que dans ces inspirations accumulées. Le consentement général, voilà l'assise ferme de notre certitude[1]. Le progrès doctrinal se fait de toutes ces découvertes qui s'enchainent, comme les terres d'un même pays que le voyageur découvre dans sa course. Et quand le consentement des docteurs crée à son tour le consentement de la hiérarchie et des fidèles, la croyance raisonnée, la croyance générale, la tradition vaut une révélation[2]. Elle fonde en la perpétuant, en l'élargissant, l'unité du dogme sur l'unité du Christ.

Nous voyons paraître l'autorité doctrinale qui prononce et définit[3]. Mais s'il est vrai que l'Église soit une société, comment n'appelle-t-elle point cette dernière forme, plus concrète encore et plus visible de l'unité : un gouvernement?

Ce gouvernement, c'est le sacerdoce. On peut discuter sur l'étendue de ses droits et critiquer l'exercice de son pouvoir; on n'en saurait contester l'institution. Le Christ a choisi ses apôtres, comme les apôtres ont choisi leurs successeurs. Ainsi le sacerdoce est né avec l'Église et a grandi avec elle; dès le début, les chefs de la communauté chrétienne exercent les fonctions qui se préciseront plus tard. Ils enseignent et ils prêchent; ils confèrent le baptême et imposent les mains; ils consacrent, ils surveillent, ils administrent; et déjà, dans saint Paul, se peuvent discerner les premières constitutions

1. Principe déjà formulé dans la « Méthode ». — Erasme l'appliquera dans la controverse du libre arbitre (*Diatribe*, p. 1219). Il remarque cependant que l'argument n'est valable que quand il s'agit « d'interpréter » l'Écriture.

2. *Hyperaspistes*, préf. du livre II.

3. *Adnot.*, p. 390. « Nobis sufficit unicum Scripturæ testimonium, interdum et sine scripturis, auctoritas Ecclesiæ. »

ecclésiastiques[1]. Et pareillement encore, hiérarchie, conciles, primauté sont en germe dans ces pouvoirs primitifs[2]. Autorité inspirée. Car si l'inspiration existe dans l'Église, comment ne pas croire que Dieu ne l'envoie d'abord « à ceux qui ont reçu le sacerdoce »? Et n'est-il point plus sûr de s'en rapporter au corps des pasteurs « qu'aux conventicules privés », à l'ensemble, qu'à un seul ou quelques-uns? Autorité nécessaire et bienfaisante. Puisqu'il vient une heure, en effet, où « il faut mettre fin aux disputes ». constater, consacrer, imposer la tradition. Cette légitimité d'un pouvoir modérateur entraine la nécessité de l'obéissance. « Ce qui a été transmis par l'assentiment général des docteurs orthodoxes, ce qui a été défini clairement par l'Église ne doit plus être discuté, mais cru[3]. » L'unité du christianisme est à ce prix.

Voici donc enfin l'Église, telle que la tradition l'a consacrée, telle qu'Érasme la conçoit, au-dessus des sectes ou des écoles, des opinions ou des systèmes, d'Augustin ou de Scot, d'Eck ou de Luther, société vraiment universelle, dont les frontières larges et souples encadrent les vies, les doctrines, les traditions, les individus ou les peuples, une et multiple à la fois, permanente et mobile, dans la fécondité inépuisable de ses grands hommes, de ses saints, corps vivant qui plonge dans le passé, sans s'y enfermer, s'adapte à l'avenir, sans se déformer, comme l'embryon qui naît, grandit, évolue, dans l'identité de sa nature et de sa structure. Elle se développe dans sa foi, ses institutions, ses rites, toujours en marche, éternelle voyageuse qui garde le meilleur de ce vêtement des siècles dont elle se couvre. Et vouloir la ramener à ses origines, sectionner son his-

1. Préface aux Paraphrases des *Épîtres aux Corinthiens*, p. 831.

2. Sur la primauté de Pierre, cf. *Paraph.*, Matth., XVI, 19, p. 93 : « Convenit... ut illuc primus sit auctoritate, qui primus est fidei professione et caritate ». Il y revient dans les *Colloquia*, et dans le preambule de la Paraphrase des Actes dédiée à Clément VII (31 janv. 1524).

3. *Diatribe*, p. 1219. — *Hyperaspistes*, p. 1259 : « Oportet enim.... esse disputandi finem ». *Id.*, p. 1297.

toire, ne serait point douter seulement de l'assistance du fondateur, mais « faire revenir l'adulte à son berceau ». — « Le temps apporte bien des choses avec lui : il en change beaucoup d'autres. Autrefois la petite communauté chrétienne se réunissait dans des réunions privées; maintenant la foule des fidèles s'assemble dans un temple public.... Autrefois, dans l'assemblée des frères, celui-ci chantait un hymne, cet autre, un psaume, celui-là parlait en plusieurs langues, cet autre en prophéties. Maintenant quelques-uns seuls ont un rôle fixé d'avance.... Autrefois les évêques étaient créés par le suffrage du peuple. Les abus ont amené à confier à quelques hommes le soin de les élire. Pendant quelques siècles, il a paru abominable aux chrétiens de voir dans leurs temples des statues ou des images.... Maintenant, l'usage de ces symboles s'est tellement accru que le nombre n'en est point seulement excessif, mais que le sujet même en est parfois inconvenant.... Si saint Paul vivait de nos jours, réprouverait-il ces mœurs [1]? »

Loi du temps qui ajoute, transforme, détruit. Qu'importe! si l'âme de l'Église ne change pas, si, au contraire, dans son union avec l'histoire, elle s'enrichit de tout ce qui mérite de survivre dans les conquêtes de l'esprit humain.

V

Œuvre de mesure, de raison, d'équilibre qui essaie de réformer l'Église, en la conservant, de restaurer « l'Évangile », sans rejeter la tradition, les idées de foi et de grâce, sans rompre avec la nature, de concilier la liberté chrétienne avec l'autorité, en un mot, entre deux extrêmes, voie moyenne et large qui peut seule conduire à la paix, voilà les traits de

1. *Contra quosdam qui se falso jactant evangelicos* (1529). Opp., t. IX², p. 1585.



l'évangélisme érasmien. On a dit à tort que, de Rome à Wittenberg, il était une transition : entre le catholicisme, la Renaissance et la Réforme, il est une transaction.

Il n'est guère dans la nature des choses que de tels arbitrages aient chance de réussir. La paix érasmienne s'offrait à une heure où, dans la lutte naissante, toute concession semble une trahison et où les partis ne demandent point à s'entendre, mais à se détruire. Et, par malheur, il manquait à l'arbitre ces dons qui, seuls, maîtrisent et soulèvent les âmes : l'énergie de l'action ou la puissance d'un système.

L'action? Érasme, on le sait, ne l'aimait guère. Ce n'est point qu'il se dérobât à ses devoirs, ni s'enfermât dans la tour d'ivoire de sa pensée. Ce passionné de beauté et de savoir n'était pas un sceptique. Il ne se borna pas à se démontrer à lui-même l'efficacité de ses remèdes. Tant qu'il crut la paix possible, avec une énergie inlassable, il s'employa pour elle[1]. Il essaye de modérer Luther et ses ennemis. Il pèse sur les humanistes pour les empêcher de prendre parti. A Rome, comme à Vienne, il donne des conseils qui, suivis plus tôt, eussent peut-être modifié le cours des choses. Le jour enfin où, publiquement, il dut rompre avec Luther, il descendit dans l'arène.... Mais il est vieux, infirme, et avec quel regret il se mêle à ces luttes! Non, Érasme n'est point fait pour être « gladiateur[2] », encore moins, conducteur d'hommes. Incomparable vigie, il peut scruter l'horizon et signaler les tempêtes qui viennent du large; il n'est point de ceux qui les dispersent. Cet aristocrate n'agit que dans le secret et sur les puissances; mais ceux-là seuls entraînent les foules qui pensent, luttent, souffrent, pour elles et avec

1. Cette politique modératrice a été bien étudiée par Kalkoff et Meyer (ouv. cit.). Elle est exposée dans un petit écrit : « Conseil... sur les moyens de calmer l'agitation luthérienne », attribué à Zwingli, mais probablement d'Érasme, ou, tout au moins, rédigé sous son inspiration.

2. Érasme à Wympheling (25 nov. 1524), p. 827 : « Ex musico retiarium... factum ».

elles. — Un système? On a pu dire que sa pensée légère flottait à la surface des choses, sans les pénétrer, que ce génial railleur, qui s'amusait des vices de son siècle, se souciait peu de les corriger. Il suffit de lire Érasme pour l'absoudre de ces critiques; mais ce fut la faiblesse de ce grand esprit, si fin, si souple, si ouvert, de ne point pouvoir, par ses qualités mêmes, ordonner sa pensée dans une doctrine ou la condenser dans des formules. On chercherait en vain dans son œuvre ce qui fut la force de Luther ou de Calvin : ces idées simples, qui rayonnent en phrases sonores, jetées comme une fanfare, aux vents du ciel; ces raisonnements serrés, qui enlacent l'esprit et l'étreignent dans l'évidence. Lui, a horreur du dogmatisme. Il propose plus qu'il ne démontre; tout système lui répugne comme une geôle; ménageant ses idées comme ses émotions, il disperse ses vérités, rayons de lumière discrets, projetés en tous sens, que la main de l'ouvrier ne sait pas ou ne veut pas réunir. Assurément, il y a dans Érasme une doctrine, à la fois chrétienne et humaine. Mais cette pensée savante et subtile contient trop de nuances, trop de réserves pour qu'elle crée des certitudes et une foi.

Et surtout à ce génie, il a manqué une âme. Il ne vibre point; il ne passionne et ne se passionne point; il ne souffre que dans sa vanité. Ne demandons point à son stoïcisme l'heureuse faiblesse des larmes. S'il a été chrétien, sincèrement, profondément, sa religion a beaucoup trop la sérénité marmoréenne d'une belle philosophie : « la philosophie du Christ ». Harmonie et équilibre, elle est plus un produit du cerveau qu'un jaillissement de vie intérieure. Qu'on compare ce christianisme, plus intellectuel que mystique, à la richesse d'âme et d'accent d'un Luther!... Et c'est pourquoi, apôtre d'une élite, le grand humaniste devait compter avec le temps. Il avait pu croire qu'il finissait en vaincu. Suspect aux catholiques, censuré par les théologiens, chassé de Bâle, en 1529, par les zwingliens, il devait s'éteindre tris-

tement, désespérant de l'unité et de la paix. Mais il était de ceux qui ont raison à distance, sans même toujours obtenir justice, et dont les idées ont une créance sur l'avenir.

Hors du catholicisme, Zwingli, Castalion, Calvin subiront son influence. Si, en Allemagne, la Réforme luthérienne a repris contact avec les Lettres, si on a pu croire un instant qu'elle reviendrait à l'unité, ce fut l'œuvre de Mélanchthon, le plus catholique, parce que le plus érasmien des protestants. Dans cette Église même à laquelle il est resté fidèle, Érasme aurait pu suivre partout la diffusion de ses idées. Elles arrivent au pouvoir avec Paul III, qui s'honore en lui offrant le chapeau de cardinal. Elles inspirent, comme on l'a remarqué, la réforme des études; elles dominent enfin l'œuvre de Trente, et plus d'une définition conciliaire sur la liberté et sur la grâce nous apporte comme un écho de la polémique érasmienne contre Luther. Enfin, c'est surtout dans notre France, que son esprit s'est continué. C'est qu'en effet cette France qu'il aimait, où il était aimé, a été le pays où l'érasmianisme fut le mieux compris et a porté ses meilleurs fruits; nulle part le grand solitaire de Bâle n'a eu de disciples plus fidèles. Il dominera, nous le verrons, tout le mouvement qui, de 1520 à 1540, va tourner notre humanisme vers les idées de réformes. A la fin du XVIe siècle, c'est dans les *Adages* que Montaigne va puiser en partie sa connaissance de l'antiquité, et c'est aux *Colloques*, que les politiques reprendront la grande doctrine de la tolérance. Notre XVIIe siècle cartésien, avec sa philosophie de la liberté et sa croyance à la raison, peut être compté parmi ses fils intellectuels. Plus loin encore, c'est jusqu'aux temps modernes qu'il plonge, par son œuvre érudite, son exégèse, sa conception dynamique du christianisme, ses idées de développement et de progrès.

Si la pensée française est restée catholique, c'est beaucoup à ce grand esprit, si proche de notre esprit, qu'elle le doit.

CHAPITRE III

LEFÈVRE D'ÉTAPLES

I. *L'École de Meaux.* — Ses origines. — Un évêque réformiste : Guillaume Briçonnet. — Sa lutte contre les abus (1518-1521). — Lefèvre à Meaux (printemps de 1521). — Le Cénacle se constitue.

II. — *Physionomie intellectuelle et morale de Lefèvre.* — Son influence. — Aspects de sa réforme. — Elle est plus un esprit qu'une théologie. — Optimisme et loyalisme. — Maintien des pouvoirs et des formes traditionnels. — L'École veut une rénovation, non une révolution.

III. *L'œuvre réformiste.* — Le « retour à l'Évangile ». — Comment Lefèvre va en répandre la connaissance. — Le travail d'exégèse et de traduction. — Les *Commentarii initiatorii* (1522). Interprétation spirituelle et symbolisme. — La version française du Nouveau Testament (juin-nov. 1523). — Le « Psaultier » (mars 1524). — Les *Epistres et Évangiles des cinquante deux sepmaines* (1525). La prédication évangélique.

IV. *La doctrine mystique.* — Les étapes de la vie. — La « purgation ». Les œuvres et la méditation de l'Évangile. — L' « illumination ». La foi et l'Esprit. — La « perfection ». Absorption de la vie individuelle dans l'amour divin.

V. *Caractères généraux de la doctrine.* — Comment elle se rattache aux influences médiévales et au néoplatonisme. — Comment elle s'écarte de l'évangélisme luthérien. — La foi et l'amour — La perfection possible. — La liberté et la grâce. — La nécessité des œuvres et les moyens extérieurs. — Les sacrements et le culte des Saints.

VI. *Rôle de l'évangélisme de Meaux.* — Il est une réaction contre l'intellectualisme. — Lefèvre entend garder le catholicisme tout en le ramenant à son sens intérieur. — Dangers de cette mystique. — Altération du sens social de l'Église et de la tradition doctrinale.



— Imprécisions et contradictions. — L'évangélisme de Meaux ne sera qu'une étape dans le mouvement réformateur.

LUTHER est Allemand; Érasme, universel. Ni l'un ni l'autre ne pouvaient se flatter d'entrainer la France dans les voies de l'évangélisme : le premier trop « national » pour agir d'une façon durable sur un autre peuple que le sien; le second trop lettré pour conquérir d'autres adeptes que l'élite. Dans cette diffusion de « l'Évangile », il fallait donc que la France eût son ouvrier propre. Cette réforme française, un homme d'abord l'a rêvée, l'a tentée, qui, depuis 1509, s'était mis à la tête de notre humanisme chrétien : Lefèvre d'Étaples. Sous son influence va se créer, de 1521 à 1525, à côté des « érasmiens », une école, celle des « fabristes ». Voilà le premier aspect sous lequel les idées nouvelles se présentent dans notre pays.

I

A toute école, il faut un centre et un chef.

En 1521, le centre se constitue, à quelques lieues de Paris, dans le recueillement d'une petite ville ecclésiastique. En face de Wittenberg et de Bâle : Meaux! Diocèse médiocre, mais déjà célèbre par l'activité réformatrice de son évêque, Guillaume Briçonnet[1]. Celui-ci appartient à cette aristocratie de la robe et de la finance qui, au début du XVIe siècle, enfermait les esprits les plus libres, les plus ouverts, les plus attachés à la culture nouvelle. Était-il lui-même un huma-

1. Sur G. Briçonnet consulter Bretonneau : *Hist. généalogique de la maison des Briçonnet*, Paris, 1620. Toussaints du Plessis, *Hist. de l'église de Meaux*, Paris, 1731. — Ces livres nous donnent une partie des discours ou actes synodaux, et un fragment du « Registre » du secrétaire J. Lhermitte, document aujourd'hui perdu. Il faut y joindre : 1° le procès de 1525, et surtout les plaidoiries de Poyet (B. N., Fr. n. acq. 6328). Copie contemp.; 2° la correspondance avec Marguerite d'Angoulême (B. N., Fr. 11495).



niste? Il semble avoir mieux aimé que pratiqué l'érudition. Ses besoins d'âme le poussaient au contraire vers l'action morale, vers les idées de réforme que ses fonctions ecclésiastiques devaient lui permettre d'appliquer un jour. Au collège de Navarre, il avait connu Clichtowe qui le mit sans doute en relations avec Lefèvre. Le vieux maître eut dans le jeune prélat un disciple enthousiaste[1]. Sous son influence, le mysticisme de celui-ci ne tarda point à devenir un principe d'action et de doctrine. A Saint-Germain-des-Prés, qu'il gouverne depuis 1507, Briçonnet se montre déjà l'homme de la rénovation évangélique. Il réforme son abbaye, y restaure la règle, unit ses moines à Chezal-Benoît, ne souhaitant qu'une chose, « que le Christ triomphe dans cette affaire ». Évêque, il se pénètre de la Bible, comme aussi des écrits spirituels que Lefèvre mettait au jour. En 1519, il traduit et publie : « Les contemplacions faictes à l'honneur et louenge de la très sacrée Vierge », petit traité du XIVe siècle, retrouvé par son maître, et où s'affirment les idées, chères aux mystiques, de l'anéantissement et du sacrifice. Ces effusions morales, allaient se donner plus libre cours encore dans la correspondance que « M. de Meaux » entretient, de 1521 à 1524, avec la sœur du roi, Marguerite d'Angoulême.

Jamais la réaction contre l'intellectualisme n'avait trouvé un apôtre plus convaincu. Connaître Dieu par l'amour, s'élever à Lui par l'humilité, tout attendre de sa grâce et rien de soi-même, être faible pour parvenir à la force, aveugle pour trouver la lumière, mourir pour vivre, « gecter nostre ame hors du corps et livrer tout à l'esprit », voilà les idées dont l'évêque se nourrit et dont il nourrit sa royale élève. Jamais aussi ne s'était révélé chez un pasteur d'âmes un sentiment plus vif de ses devoirs et des maux de

1. Dès 1505, Briçonnet, déjà évêque de Lodève, est en rapports avec Lefèvre qui lui dédie un traité de Pimander inséré dans l'édition du *Mercure Trismégiste*. Cf. Barnaud, *Jacques Lefèvre d'Étaples*, Cahors, 1900.



l'Église. Avec moins de talent et de doctrine, Briçonnet est presque, à l'aurore du siècle, un François de Sales, plein d'onction, de tendresse et, trop souvent, de préciosité, amoureux des comparaisons et des images, en communion avec la nature et d'une spiritualité vraie, malgré les digressions qui l'alourdissent et le galimatias qui la dépare : bref, un homme de second plan, et le sachant, mais aussi, par un contraste remarquable, un homme de gouvernement, préparé par la pratique des affaires ou la connaissance de son milieu à agir pour ses idées, en restant maître de son action.

A Meaux, où il est nommé en mars 1516, il allait trouver le champ vaste qu'il souhaitait.

Un voyage à Rome, de 1516 à 1518, pour les affaires du Concordat, l'avait mis en contact direct avec Léon X et les Pères du Latran. Eut-il occasion de leur soumettre ses projets? Nous l'ignorons. A son retour, il se mit à l'œuvre. « Le ministère épiscopal, dira-t-il plus tard, est tout évangélique. L'évêque est un ange envoyé par le Christ, chargé de son message, et qui accomplit l'office des anges, de purger, d'illuminer, de rendre parfaites les âmes[1]. » Belle formule où tiendra toute sa vie. Chaque année, il visitera son diocèse, réunira son synode, et alors qu'absorbés par les affaires, la diplomatie, le Conseil, la plupart des évêques vivent dans l'entourage du roi, lui demeurera au milieu de ses ouailles. En 1518, il avait mené à bien la réforme de Faremoutiers, puis, deux ans plus tard, reconstitué l'hôpital de Meaux[2]. Mais avant tout, c'est aux foules qu'il songe. Il faut réveiller en elles la vie chrétienne. Le prêtre pour le peuple, le progrès par l'Évangile! Dès 1518, visitant son troupeau, il l'a trouvé comme « exsangue », sevré de tout aliment divin. Seuls, quelques Cordeliers, quêteurs effrontés, parcourent le pays, prêchant les privilèges de leur ordre et les miracles de leurs saints; tout le diocèse est « empoi-

1. Toussaints du Plessis, t. II, p. 551. Sermon du 20 mars 1524.
2. *Id.*, *ibid.*, p. 274.



sonné de telles impostures ». L'évêque y met ordre. Désormais, les hommes d'église « ne questeront plus que les âmes[1] ». Ses 200 paroisses sont partagées en 26 stations : dans chacune d'elles, Briçonnet désigne un prédicateur « speciallement pour le Caresme et l'Avent », à qui il donne un traitement de 600 livres[2]. La mesure ayant été inefficace, il la renouvelle l'année suivante, voulant « faire la chasse aux âmes et les envelopper dans les filets de Jésus-Christ ». Pour assurer cet enseignement, il exigera en outre que le prêtre vive au milieu des siens. Voilà le fer rouge porté dans la plaie de l'absentéisme. Le 15 octobre 1519, un premier décret synodal oblige les curés à résider ; ces ordonnances sont réitérées le 7 janvier et le 27 octobre 1520, et, veillant à leur exécution, l'évêque examine lui-même son clergé, dans ses visites. Il se flatte enfin de réprimer la licence des mœurs. Le 11 août, frappé des scandales provoqués, pendant les dimanches et les fêtes, par les danses et les jeux publics, il les interdit, déclarant au peuple que Dieu a créé le jour de repos « pour nous rappeler ses innombrables bienfaits » et nous inviter à pleurer nos fautes et à demander sa grâce[3].

On ne heurte pas impunément des habitudes ou des privilèges. En moins d'un an, Briçonnet allait soulever contre lui, et les petits seigneurs locaux qui tiraient profit des divertissements de leurs sujets, et les Mineurs ou autres religieux qui vivaient des indulgences et des quêtes. Aux premiers, un édit royal a fermé la bouche, et l'évêque poursuivra devant le

1. *Id.*, *ibid.* *Reg. de L'Hermitte*, p. 165. Il y a des paroisses « restées sept, huict, neuf et dix ans sans recevoir la nourriture de la parole de Dieu ». — *Procès*, f[os] 69, 69 v°, 71.

2. Bretonneau (*Registre*), p. 166. Le nombre des stations semble avoir été porté ultérieurement à 30. *Procès*, f° 71 v°. Du Plessis donne le titre de ces stations (I, p. 733). Les prédicateurs n'étaient choisis que pour le Carême et l'Avent.

3. *Id.*, *ibid.*, p. 167-168, 184, 191. — Toussaints du Plessis, t. II, p. 555, 557. — Le sermon synodal de 1519 a été publié à part ; nous le possédons (B. Un., Paris, n° 795).

Parlement ceux qui refusent d'obéir : « Il n'y a pas de matière plus grave, fait-il plaider par ses avocats, puisqu'elle concerne l'honneur de Dieu [1]. » Contre les seconds, c'est la lutte : lutte à coups de censures, de sermons, de décrets, de procès. Il refuse son *placet* de quête aux commandeurs de Saint-Antoine de Viennois. Le privilège des Quinze-Vingts est contesté ; un rescrit apostolique interdit aux quêteurs de publier « aucune indulgence dans le diocèse de Meaux sans la permission de l'Ordinaire ». Mais ce sont surtout les Mineurs que le prélat attaque de front. En divisant son diocèse en stations, Briçonnet ne leur avait laissé que deux groupes de paroisses. A Meaux, prêchant lui-même dans sa cathédrale, il s'efforce d'écarter le peuple de leur chapelle. — Autant les expulser de toutes les chaires de son diocèse ! Le couvent des Cordeliers devint ainsi un foyer de haine et de révolte contre l'autorité épiscopale. Cette opposition implacable, « par tout le royaume et dehors » ne devait pas être sans influence sur les destinées du mouvement réformateur [2].

Ces mesures locales n'étaient qu'un prélude à une action d'ensemble. L'évêque rêvait, plus encore que la réforme de son diocèse, celle de l'Église de France tout entière. Rénovation intellectuelle et morale dont ses amis eussent eu l'initiative, dont le pouvoir ecclésiastique et royal eût assuré l'exécution ! Aussi bien, dès 1521, va-t-il appeler auprès de lui tous ceux que leurs travaux, leurs idées, leur renommée, désignent comme les plus purs représentants de l'Évangile, Lefèvre, d'abord, qu'il n'a cessé d'admirer et de protéger. Au printemps de 1521, celui-ci quitte son asile de Saint-Germain-des-Prés et, le 11 août, reçoit l'administration de l'hôpital ;

1. *Cat. des Actes de François Ier*, 7 janv. 1521, n° 1290. — A. N., X[1a] 4870, f° 257 v°. Procès entre l'évêque de Meaux et le sieur du Vivier (3 juill. 1522). — *Id.*, 4869, f° 378. Procès contre le commandeur de Saint-Anthoine-les-Troyes (4 mars 1522). — *Id.*, 4876, f° 213. Autre procès entre l'évêque et les Quinze-Vingts de Paris (6 mars 1525).

2. *Procès*, f° 74 v°.



deux ans plus tard, le 1er mai 1523, ils sera associé, comme vicaire général, à l'administration du diocèse[1]. A leur tour, d'autres savants vont rejoindre le maître : le curé de Buzancey, Gérard Roussel, à qui Briçonnet confiera la cure de Saint-Saintin et bientôt la trésorerie du chapitre; l'helléniste Vatable, qui deviendra curé de Saint-Germain-Couilly, de Quincy et chanoine de Saint-Étienne. Deux autres théologiens, le principal du collège Saint-Michel de Paris, Martial Mazurier, et un chanoine de Sens, Pierre Caroli, viendront encore s'unir à cette élite. Une école est formée. Dans la demeure épiscopale que dominent les hautes nefs de la cathédrale et les vieux murs de la cité, des hommes sont réunis qui vont lire, traduire, commenter les Évangiles et travailler à une réforme de l'Église. Véritable cénacle de piété et de savoir; libre congrégation où nul vœu, où nul statut n'enchaîne, mais qui, unie dans un grand dessein, va trouver dans une grande âme sa force de rayonnement.

Nous allons voir ce qu'elle veut et où elle va.

II

A cette maîtrise, nul n'était mieux préparé que le solitaire de Saint-Germain-des-Prés, le « petit vieillard » timide et débile, dont le nom était salué de toute l'Europe. Il avait alors soixante-cinq ans. Ses travaux, ses querelles, ses idées, tout le désignait comme un chef. A Paris même, il exerçait une véritable souveraineté sur le groupe d'étudiants et de lettrés que passionnait la culture nouvelle. Glareanus s'honore de sa visite, qu'il raconte à Zwingli comme un événement[2]. Par ses amis, Budé et Guillaume Petit, le confesseur du roi, il a l'oreille des princes. Aux yeux de l'étranger, c'est en lui que

1. D'après Herm. (I, p. 71, n. 10), Lefèvre doit avoir quitté Paris vers le mois de mars. Mais la préface qu'il cite est du 5 mars 1521 v. s. (1522). Le 9 avril, Lefèvre est encore à Paris.

2. Glareanus à Zwingli (20 août 1517). Egli, *Zwinglis Briefwechsel*, nº 26.



s'incarne déjà l'évangélisme français. Beatus, Hummelberg, Capiton, tous amis d'Érasme, sont ses correspondants. Érasme lui-même, quoique entraîné à se mesurer avec lui, et peut-être inquiet d'une renommée presque égale à la sienne, l'admire et le ménage. « Nos âmes sont d'accord », écrit-il à Bombasio[1]. Il prêtera l'oreille aux ouvertures de Budé, qui souhaite un rapprochement, et dans la controverse des Madeleines, il interviendra auprès de l'évêque Fisher, pour modérer ses critiques, Lefèvre fut-il en rapports directs avec Wittenberg? Nous l'ignorons. Mais nous avons vu quelle influence l'auteur du *Psalterium quincuplex* et du *Saint Paul* exerça sur Luther et quelle admiration éprouvait le moine saxon pour ce génie spirituel et religieux. Lefèvre, de son côté, gardera une sympathie vraie pour le réformateur. En 1519, il lui envoie son salut par Beatus[2]. Même après la rupture, il ne cessera de regretter les attaques de ses ennemis, reconnaissant très haut ce qu'il y a de chrétien dans sa doctrine. Assurément, Lefèvre est tout désigné pour la direction spirituelle de nos « évangéliques ». « Presque tout le monde est à son école », remarque Érasme. Et l'appui d'un évêque va donner un brevet d'orthodoxie à ses idées.

Ce pouvoir de séduction, Lefèvre ne le devait pas seulement à la noblesse de sa doctrine ou à l'étendue de son savoir. Dans ce rude XVIe siècle, nulle âme n'est plus tendre et plus douce : « Le plus humain des hommes », dira Glareanus[3]. En 1505, il avait songé à entrer dans un cloître; même dans le monde, ce penchant à la vie contemplative et à la solitude

1. *Epistolæ.*, p. 402; « Inter nos animorum consensus est » (26 juill. 1518). — Sur la querelle, voir la correspondance de Budé et d'Érasme en février et mars 1518 : *Id.*, p. 299, 300, 302, 300. Érasme à Fisher (17 oct. 1519), p. 511. Lefèvre, en 1519, exprima des sentiments analogues. P. Gilles à Érasme (19 juin), p. 462.

2. Horawitz, *Briefwechsel B. Rhenanus*, n° 105 (9 avril 1519).

3. Glareanus à Zwingli (29 août 1517). Érasme a un jugement analogue. A Bombasio (*Ep.*, p. 402) : « Vir probus, eruditus... humanus ». Cf. *Adnot.*, p. 558, 898.



ne s'effacera point[1]. Il ne se plaît que dans l'intimité. Il déteste la foule, les réunions trop bruyantes et les amitiés trop nombreuses. « Je n'aime point à écrire, avouait-il un jour à Beatus, et j'y suis si peu habitué que je me vois déjà sur la liste des hommes obscurs[2]. » Et en fait, de Lefèvre, nous ne possédons que quelques lettres. Ce n'est pas lui qui, dans des confidences théâtrales ou calculées, cultivera sa renommée. Mais quelle force d'attraction sur ceux qui l'approchent! Rien de caché, de complexe dans cette âme transparente, où nous pouvons voir jusqu'au fond. Cette sérénité, cette joie, cette confiance qui traversent ses livres, tout nous découvre le don exquis de sa nature : l'optimisme. Il croit au bien, à la lumière, à la bonté des choses comme à l'avènement de Dieu. Le mal l'afflige sans le surprendre, et il pardonne à la sottise humaine. Rarement vit-on plus de candeur dans si grand savoir; rarement aussi plus d'aménité dans plus d'austérité. Ce travailleur infatigable, épris de méditation, n'en aime pas moins les plaisirs délicats. Il adore la causerie, où il excelle; il goûte la musique, et lui-même chante quelquefois. Avec cela, cet entêtement des doux, cette opiniâtreté des timides, transformés en féroces pour défendre ce qu'ils croient la vérité, une ardeur juvénile pour la polémique, des perfidies de casuiste, dont Érasme lui-même sentira la pointe. A ces dons si divers, jugez de l'emprise qu'il exerce. On s'explique aisément les enthousiasmes qu'il éveille, ceux de la jeunesse et ceux de la pensée. Une âme qui se donne appelle toujours les âmes. Sa force se trempe de sa douceur. Elle caresse, entoure, subjugue, comme ces fils d'or qui enlacent sans peser et retiennent sans asservir.

Évêque et théologien, disciple et maître étaient bien faits pour se comprendre. On aimerait à savoir ce que fut leur vie intime, à les retrouver à leurs heures de causerie ou de travail, dans ces salles basses du vieil évêché qui existent encore.

1. Barnaud, ouv. cit. — Préface des *Contemplationes Remundi* (1505).
2. Horawitz, n° 105. Lefèvre à Beatus (9 avril 1519).



Mais ces hommes qui ont tant agi, nous ont peu parlé d'eux-mêmes. Ils n'ont pas le temps. Des journées entières partagées entre la prière, l'étude, les relations entre eux ou avec le dehors, telle dut être leur existence. C'est déjà l'ébauche de Port-Royal. Nous savons au moins que le vieux théologien a gardé la piété naïve de sa jeunesse. Farel lui rendra plus tard cet involontaire hommage qu'il n'a point vu célébrer avec plus d'onction, ni dire ses Heures avec plus de gravité[1]. Et nous savons aussi que ce grand solitaire n'est point de ceux qui s'enferment dans leur science ou s'abîment dans l'extase. Nul cadre, semble-t-il, qui ait mieux répondu à son tempérament que ces paysages aux lignes très douces, aux beaux ombrages, baignés de lumière et de fraîcheur. Lefèvre aimait la nature : il est sensible à la clarté du jour comme à la parure des fleurs[2]. Mais il est peu d'esprits aussi qui soient plus attentifs aux événements comme à la lutte des idées. Le grand mystique regarde à l'horizon humain. Il suit les découvertes de son temps; il se réjouira du progrès de la civilisation européenne comme d'une conquête de la foi. En Europe même, il est en contact avec l'évangélisme international. A Meaux, on lit Luther et ses disciples, Bucer, Zwingli, Œcolampade, tous les écrits orthodoxes ou non, qu'inspire et qui propagent « cette renaissance » de l'Évangile. Ce n'est point là simple curiosité intellectuelle. Dans cette confusion générale des esprits, ce qu'ils entrevoient, ce qu'ils dégagent surtout, c'est ce que l'évangélisme a de commun.

Que sera-t-il donc à leurs yeux? Que doit-il être?

Ne demandons point à ces hommes une théologie. Ils n'en ont point : ils n'en veulent point avoir. S'ils sont détachés des vieilles méthodes, qu'ils jugent impuissantes et désuètes, ce n'est point, comme Luther, pour édifier une dogmatique nouvelle. Ils n'entendent point créer un

1. *Épistre à tous seigneurs....* Éd. de Genève. Fick., 1865, p. 170.

2. Ces impressions se traduisent dans son style qui est, en effet, très riche en images empruntées à la nature.

système, mais exercer une action[1]. Leur croyance n'est pas un intellectualisme. « Je ne connais qu'une théologie, dira Lefèvre, faite de cette foi vive que donne Dieu et que l'homme ne peut atteindre. Le Christ et sa parole sont tout; qui connaît cela, connaît toutes choses[2]. » Nous tenons ici l'essence de leur christianisme. Il n'est point, comme l'École l'avait tentée, une dialectique du divin et de l'univers, mais simplement une religion, non un raisonnement, mais un sentiment : celui de notre misère, des bienfaits de Dieu, de notre Rédemption, de la grâce, de l'amour de Jésus et de son Évangile — et d'un mot, une confiance, une joie qui dilate l'âme, une certitude apaisée où l'être tout entier s'épanouit. La foi de Lefèvre a ses racines dans l'amour. « O bonté de Dieu, s'écriera-t-il, toujours admirable, toujours aimable, toujours digne d'être louée!.... O amour, ô charité, dont la moindre parcelle suffit à rompre le cœur! » Thème qui court dans ses livres, fuse en prières, en hymnes, en cris d'allégresse, coupe les démonstrations, hache les commentaires, détournant l'auteur du texte sacré pour le jeter à genoux. « O bon Jésus, voie et vérité, affranchis notre ignorance des mensonges du mauvais, des morsures de celui qui rugit, prêt à nous dévorer. Donne nous de comprendre que tu es l'universel libérateur. Ceux qui comprennent cela, ceux qui se tournent vers cette pensée, non, l'aiguillon du mal ne les peut atteindre. O pure, ô sainte, ô vraie religion de ceux qui ne regardent que toi seul, qui lèvent leurs yeux vers Dieu,... puisque, ô Christ, tu es le seul vrai, plus que vrai remède et le salut de tous. » L'œuvre de Lefèvre abonde en effusions semblables. Pour lui, penser est adorer[3].

Dans cette conception religieuse se retrouve tout l'opti-

1. *Commentarii initiatori in IV Evangelia*, 1522, préface.

2. *Comm. init.*, Jean, III, f° 138 : 25.

3. *Id.*, Luc, XV, f° 79 v° : 136. — Jean, III, f° 138 v° : 26. Voir tout le passage. — Luc, XXI, f° 100 v° : 164. — Voir encore le passage sur la mort du Christ, Jean, XII, f° 202 v° : 87.

misme d'une âme. Le Dieu ainsi compris n'est plus celui de l'intelligence qui s'offre à la spéculation, ni celui de la justice qui nous épouvante de sa colère; il n'est que le Dieu de l'amour. Que craignons-nous donc? La loi de souffrance et de travail imposée à l'humanité ne sera plus « une malédiction comme plusieurs ingratz et méchans ont voulu dire, mais... doux aiguillon... pour (nous) conserver et préparer à plus grande grâce[1] ». Le Christ n'a plus les traits du maître irrité que Michel-Ange placera au centre de la Sixtine. Il est le « doulx », le « débonnaire » Jésus, venu non pour juger le monde, mais pour le sauver[2]. Partant, si Lefèvre et ses amis se réclament de l'Écriture, regardent-ils moins vers les hauteurs terribles du Sinaï que vers les calmes horizons de la Galilée. Et quel que soit leur goût pour Paul, « ce metz roial », au plus théologien des apôtres préfèrent-ils encore le plus aimant[3]. Il n'est qu'à voir la place que consacre Lefèvre, dans ses commentaires, au quatrième Évangile. Briçonnet ne peut se lasser de relire le dialogue de Jésus et de la Cananéenne. « Il est moult beau, écrira-t-il à Marguerite, et me faict mal le passer sy légièrement[4]. »

Ces préférences vont dicter leur attitude. Leur foi les défendra contre les revendications haineuses ou les critiques passionnées. Certes, peu d'hommes en France ont alors le sentiment aussi profond des maux de l'Église. « Il n'y a plus de solidité en elle, écrira l'évêque; elle porte le nom sans subsistance.... » L'Évangile est prêché « par le dehors », il n'est pas reçu « ès maisons de nos cueurs ». — Ou encore : La société chrétienne est « aride et sèche comme le torrent en la grand challeur »; l'eau pure qui jaillit de

1. Briçonnet, *Corresp.*, f° 386 v°.

2. Cf. Lefèvre, *Nouv. Testament*, 2e Épître exhortatoire. Saint Jean « ne pense que à amour. Il ne parle que amour. Il ne souspire que amour. Car qui ha charité, il ha tout. »

3. Briçonnet, *Corresp.*, f° 271.

4. Briçonnet, *Corresp.*, f° 53.

la doctrine évangélique n'est « distribuée par ceulx qui en (ont) le charge[1]... ». Mais ces malheurs qui leur font venir « les larmes aux yeux » ne mettent point une amertume dans leur souffrance, dans leurs plaintes une âpreté. Le « réveil de l'Évangile » est pour eux une certitude. Ils bénissent le siècle où ils sont nés, ses aspirations, ses acquisitions. Signes précurseurs de l'aube qui se lève, de la lumière qui va luire et renouveler toutes choses dans l'avènement prochain du Christ! O « benoiste soit l'heure quand elle viendra[2] ». Elle vient! elle est venue! Et cette conviction indicible qui inonde leur âme y submerge tout ferment de révolte. Un Luther peut tonner contre les abus du clergé et la corruption de l'Église, un Érasme livrer à la risée publique les méfaits des moines où des « théologastres ». Ces entêtés de l'espérance ne savent point haïr. On trouverait à peine dans Lefèvre des allusions discrètes aux « pharisiens » de son temps[3]. Un disciple impétueux et rude comme Farel dut faire avec ces doux un étrange contraste, et peut-être cette opposition de caractère fut-elle une des causes de son départ.

La renaissance religieuse ne sera donc pour Lefèvre, ni une réforme dogmatique, ni une réforme intellectuelle, mais une rénovation intérieure, individuelle : la pénétration pacifique de l'Évangile dans les âmes. Avec cet idéal, on ne peut être surpris que l'école de Meaux n'ait jamais voulu se séparer de la vieille Église. Elle a l'amour de l'unité, et, comme son chef, déplore les séditions et les sectes. « Ceux qui sont envoyés par le Seigneur, écrira Lefèvre, doivent être semblables aux agneaux, les plus doux des hommes par leur vie

1. *Id.*, *ibid.*, f° 60 et 62. Ou encore : « La doctrine évangélique... ne court et n'est distribuée comme elle deveroit ». Cf. *id.*, f° 112 v°, 113.
2. *Nouv. Testament*, 2° Épître exhortatoire.
3. *Comm. init.*, Marc, XII, f° 186 ; 74. — *Id.*, Luc, V, f° 32 v° : 56. Contre ceux qui n'ont que le sens humain de la religion. « Haud scio, an tempora nostra hac labe careant ».



et par leurs mœurs[1]. » Il n'admet point que, même pour le bien, l'ordre extérieur soit brisé; et c'est peut-être à Luther qu'il songe lorsqu'il écrit, dans son commentaire sur saint Luc, ces lignes touchantes : « Le Christ nous montre qu'il ne veut point se séparer de ceux qui se séparent, s'ils veulent revenir, mais qu'il veut toujours leur donner sa paix et sa grâce. Et il nous indique encore que la bonté divine enverra ses anges aux schismatiques, à tous ceux qui sont détachés de l'unité, pour les rappeler dans la Jérusalem apostolique, universelle et céleste[2]. » — Par suite, si peu attachés qu'ils soient aux traditions extérieures ou aux formes historiques, les hommes de Meaux n'entendent point les supprimer. Ils garderont le culte, et les timides réformes destinées surtout à reviser la liturgie seront plus le fait des disciples de Lefèvre, Mazurier et surtout Caroli, Gérard Roussel, que du maître. Encore moins toucheront-ils aux pouvoirs établis. S'ils réclament de bons évêques, ce n'est point pour détruire l'épiscopat. La papauté sera toujours, à leurs yeux, la tête et le moteur de l'Église universelle[3]. Avec les gallicans et les humanistes, nos réformateurs contesteront sans doute l'application ultramontaine des paroles de Jésus à la monarchie papale; ils ne songeront à nier ni la primauté de Pierre, ni celle de ses successeurs. Ils rêvent simplement d'un pouvoir moins politique, plus occupé de doctrine que de gouvernement, plus attentif à ses devoirs qu'à ses droits. Étaient-ils les seuls dans l'Église? Et cet appel à une réforme dans le chef et dans les membres n'était-il point le cri universel?

Nous commençons à entrevoir ce que sera l'évangélisme que Lefèvre et ses disciples vont prêcher à la France : — une vie.

1. *Id.*, Matth., X, f° 52 v° : 93. Il les compare encore à la « cithare » touchée par une main invisible.

2. *Comm. init.*, Luc, IX, f° 52 : 87.

3. *Id.*, Marc, II, f° 148 : 9. « Domus Petri, ecclesia. » *Ibid.*, XIII, f° 189 v° : 78 : « Janitor, pastor, vicarius Christi, qui ostium est, qui præest custodiæ ecclesiæ ».



III

De cette vie nouvelle, la première condition est le « retour » à l'Évangile.

Vulgariser les Livres Saints, en esquisser pour l'élite une interprétation spirituelle, en traduire pour les simples le texte authentique, mettre ainsi les âmes en contact direct avec la parole de Dieu, c'est à quoi va tendre l'effort de l'école, de l'automne de 1521 à la fin de 1524. Effort prodigieux et hâtif! On reste confondu qu'en trois années, Lefèvre et ses amis aient pu nous donner les « Commentaires », le Nouveau Testament en français, le Psautier, le recueil des « Épîtres et Évangiles ». Mais il faut aller vite. Les événements n'attendent point. D'une part, dans la fermentation générale des esprits, les idées luthériennes se propagent (on les signale à Paris dès 1519); si le mouvement n'est dirigé et contenu, il risque de devenir, en France comme en Allemagne, une révolution et un schisme. D'autre part, contre les résistances ou les attaques du parti intransigeant, on peut compter sur l'appui de la Cour. Comment ne pas saisir l'heure favorable pour assurer, sans secousse et sans bruit, la victoire de l'idéal nouveau, c'est-à-dire la diffusion de l'Évangile dans toutes les classes de la nation?

De ces œuvres, la série va s'ouvrir par les « Commentaires », *Commentarii initiatorii*, publiés en juin 1522. — Destinés à ceux qui, « encore tâtonnant sur le seuil, veulent pénétrer les mystères cachés du Verbe de Dieu », les « Commentaires » sont vraiment l'œuvre doctrinale de Lefèvre, comme le résumé de sa pensée religieuse. Il les a écrits, à la fois, pour démontrer le bienfait de l'Évangile et en donner la signification vraie.

1. *Commentarii initiatorii in IV. Evangelia*, Meaux, juin 1522, in-4°. Cette édition ne contient pas de préface, p. 124. 2ᵉ édit., Cologne,



Cette signification, ce n'est point à la science, dialectique ou érudition, que Lefèvre la demande. — Et assurément retrouver, corriger, restaurer le texte sacré, saisir le sens exact des mots, établir l'historicité des faits, cela est bien. Comment le savant qui a revisé et commenté Aristote, traduit les Psaumes, eût-il pu exclure tout élément intellectuel de l'exégèse? L'érudition a toujours pour lui ses droits, et c'est à elle qu'il emprunte ces « annotations brèves sur la lettre » qui précèdent chacun des commentaires. Même plan et même ordre que dans le *Saint Paul*. Il revise ou corrige sur le texte grec; il restitue, par la géographie ou l'histoire, le cadre des scènes évangéliques. Il note des variantes ou des versions. Mais remarquons ces mots : annotations brèves! Et comparons ces notes écourtées, exsangues, à la richesse des commentaires d'un Érasme! En réalité, Lefèvre s'inquiète peu des problèmes déjà posés par l'humanisme savant. L'érudition est chez lui comme en sous-ordre ou en sous-sol. C'est qu'elle ne nous fait connaître que l'extérieur, l'enveloppe, le sens matériel de l'Écriture : la *Lettre*. Or « le Christ ne nous propose point l'Évangile pour le comprendre, mais pour le croire[1] ». Et croire à l'Évangile, s'efforcer de le vivre, c'est en saisir le sens caché, ce par quoi il prend toute sa valeur de rénovation : l'*Esprit*.

Sens intime et profond qui nous déborde, qui nous dépasse, « tout infini et incompréhensible de nous » que par nos propres forces nous ne pourrons jamais atteindre. « Oh! que certes la raison humaine est sotte, folle et téméraire, qui, pour le découvrir, croit dans ses critiques, ses dissertations, ses raisonnements. » « Autant pour des cerfs ou des ours se faire une idée de l'intelligence humaine[2]! »

1522; 3e édit., Bâle, 1523, avec la préface datée de Meaux, 1521. Nous citons d'après Cologne.

1. *Comm. init.*, préface. — Sur l'opposition de la Lettre et de l'Esprit, voir encore : *Épistres et Évangiles...* XII Pent., *Épître*, f° 224.

2. *Comm. init.*, Jean, VIII, f° 176 v° : 72, f° 177. — *Id.*, *ibid.*, Jean, XV, f° 224 : 115 : « Discipuli nihil ex se possunt, sed præceptor potest in eis ». Cf.

Vainement saurions-nous tous les versets de l'Écriture, vainement aussi aurions-nous entassé les commentaires, les corrections et les variantes, elle resterait pour nous l'énigme d'une langue morte. Se fier à soi-même, à sa raison, à son savoir, est présumer de ses forces; se fier aux autres, docteurs ou théologiens, quelle que soit leur sainteté, est être « disciple de disciples ». Seul, le « précepteur peut tout en nous ». Seul, Dieu donne l'intelligence de sa parole à qui croit en sa parole. Voici, en dehors, au-dessus de tout savoir humain, la clé véritable qui nous ouvre le trésor céleste; illumination intérieure, œuvre de la grâce, accordée non point à nos mérites, mais « par bonté pure ». Que lui devons-nous? L'intelligence du mystère : le sens spirituel qui nous fait comprendre les enseignements du Christ, et cet autre sens symbolique, qui nous initie à sa vie.

Ainsi, dépassant Érasme, dépassant Luther, ce n'est point seulement une doctrine que Lefèvre demande à l'Écriture. Il y voit encore un symbolisme. Nous retrouvons là les idées que, dès 1509, il avait appliquées à l'interprétation des psaumes. En 1522, il écrira dans le même esprit : « L'Évangile est presque tout entier une parabole[1] ». Sous le récit de la Lettre et l'historicité des enseignements ou des faits, dont, naturellement, il ne doute point, voilà l'interprétation idéale qu'il cherche. Et si, dans certains passages, il touche à la théologie spéculative, il revient vite à ces allégories où aime à s'attarder sa pensée mystique. Symboles donc, les récits de la Nativité. La crèche sera le tabernacle où l'Eucharistie repose ; Marie, l'Église qui veille ; Joseph, le peuple chrétien qui adore. Symboles, les miracles. « Ils sont figures et vrais signes de ceux faits journellement sur les âmes, invisiblement. » A Cana, l'eau est la doctrine des pharisiens et

encore Jean, III, f° 137 : 23 : « Non... putet homo se suo sensu ad intelligentiam divinarum Scripturarum assurgere posse ».

1. *Comm. init.*, Matth., XIII, f° 68 : 126.



des scribes toute « extérieure et charnelle », qui doit être « muée » en le vin de l'esprit. Le jeune homme de Naïm? C'est le peuple juif qui, dispersé, mort, doit renaître un jour. L'aveugle guéri? Jésus le touche une première fois, voulant montrer notre création originelle : celle de la chair; il lui ouvre les yeux, signifiant ainsi notre seconde naissance, « celle qui se fait sous l'attouchement de la divinité, et par laquelle nous discernons parfaitement toutes choses ». — Symboles enfin que les scènes de la Passion, dans leur réalité douloureuse et libératrice. Le sommeil des apôtres? Le sommeil des pasteurs. L'oreille coupée de Malchus? « L'audition de la loi enlevée. » Le reniement de Pierre? Les défaillances de l'Église, l'affaiblissement des dons de l'esprit, le réveil de l'incrédulité et des passions humaines.... Voilà le mystère de l'Évangile. Les psaumes étaient le Christ promis et figuré : l'Évangile est le Christ révélé et continué, devenu par sa parole, sa grâce, son exemple, ses sacrements, comme le centre auquel se rattache tout le genre humain [1].

Nous aurons à voir quelle conception religieuse enferme cette exégèse. Mais, écrits en latin, sous une forme savante, les *Commentaires* ne pouvaient être que le livre d'une élite. Or Lefèvre veut agir sur le peuple. C'est à la masse surtout, prêtres ou fidèles, qu'il songe. A ce troupeau, une seule pâture est nécessaire : les Livres Saints. A l'œuvre d'exégèse va succéder l'œuvre de traduction.

Traduire l'Évangile, ce n'était point là une nouveauté. Le moyen âge avait connu ces Bibles « hystoriées » qui mettaient l'Écriture à la portée de tous et, sous Charles VIII, Jean de Rély avait entrepris une traduction complète et plus fidèle. Quel accueil l'opinion publique ne devait-elle point faire à une version correcte, à l'heure où l'humanisme lettré éveillait les esprits sur la critique sacrée, et où le besoin était général d'avoir l'Évangile dans un texte, sous une forme qui

1. *Id.*, Luc, II, f° 15 : 25. — Luc, VII, f° 40 v° : 69. — Marc, VIII, f° 169 v° : 41. Matth., XXVI, f° 132, 133, 134. — *Épistres et Évangiles*, Epip., f° 48.

permît de le mettre entre toutes les mains[1]? Dès la fin de 1521, Lefèvre est au travail. Grâce à Érasme, il dispose d'un texte pur ; et il va trouver dans le grand imprimeur parisien, Simon de Colines, le collaborateur instruit et courageux qui va éditer son œuvre. En 1522, préoccupé de vulgariser le texte latin, Colines avait publié déjà, en petit format, le Nouveau Testament, purifié, « de ceste bourbe commune à laquelle ils estoyent accoustumez[2] ». Tous les éléments d'une version intégrale et littérale étaient prêts. Lefèvre n'eut qu'à les réunir. Le 8 juin 1523, paraissaient les *Évangiles* ; le 17 octobre, les *Épîtres* ; le 31 octobre, les *Actes* ; le 6 novembre, l'*Apocalypse*. Deux lettres exhortatoires « à tous chrestiens et chrestiennes », insérées en tête des Évangiles et des Épîtres, indiquaient nettement au public le grand dessein de l'auteur.

Après la préface des *Commentaires*, voilà le second manifeste de l'école, celui où elle va défendre le principe d'une traduction, d'une vulgarisation des Livres Saints. Besoins du peuple chrétien, depuis trop longtemps sevré de la parole du Christ, ordre de Dieu même qui a voulu que l'Évangile fût annoncé à tous, traditions du sacerdoce juif qui faisait connaître et lire la Loi, des évangélistes et des apôtres qui ont écrit pour le peuple, de l'église primitive qui a traduit dans les langues diverses du temps, tentatives analogues dans les autres pays, toutes ces raisons sont invoquées pour justifier l'œuvre nouvelle. Comme Érasme, Lefèvre proclame la nécessité pour chaque chrétien de connaître la règle universelle « qui est la parole de Dieu. Qui défendrait aux enfants de avoir, veoir et lire le Testament de leur Père[3] ? »

Aussi bien, ne s'agit-il pas d'écrire pour les doctes, mais pour les simples. Point de commentaires dans le texte sacré,

1. Sur cette diffusion de la Bible avant 1520, voir *Origines de la Réforme*, t. II, liv. IV, ch. III.

2. R. Estienne, *Les Censures des théologiens de Paris* (1552), p. 5.

3. *Épistre exhortatoire à tous chrestiens et chrestiennes.* — 2e *Épistre exhortatoire.*

point de correction trop savante ou critique; Lefèvre s'en tiendra à la Vulgate, le texte familier à tous. S'il la revise parfois sur le texte grec d'Érasme, c'est avec réserve, et encore fait-il entendre que ces variantes sont plus l'œuvre des correcteurs de Colines que la sienne[1]. Dans sa traduction même, point d'apparat littéraire. Il reprend le texte de Rély, et s'en tient à un littéralisme étroit, sans « rien adjouster ne diminuer ». Peu lui importe de n'être point élégant. Être clair lui suffit. — Encore moins s'agit-il de livrer l'Écriture aux discussions des foules. Et avec la même fermeté qu'il proclame le droit de tous à lire l'Évangile, il ne veut pas laisser au peuple le droit de juger de l'Évangile. On dira que « mainctes choses sont difficilles et obscures, lesquelles les simples gens ne pourront comprendre, mais pourront estre cause d'erreur[2] ». Oui, s'ils commentent, discutent, interprètent! Ceux-là seuls ont erré, les sages, les subtils, les raisonneurs, qui ont prétendu disserter sur la Parole, non les « vulgaires » qui n'ont point cherché à tout comprendre. Lire avec foi, lire avec simplicité, lire avec humilité : « Il fault... honnorer la Saincte Escripture en ce que on en entend, en rendant grâces à Celuy qui donne l'entendement. Et en ce que on n'entend point, en le croyant selon le sens de l'esperit de Dieu et non point selon le nostre. » Il faut, quand on la lit, « louer, adorer, admirer la haultesse et incompréhensibilité de la sapience de Dieu[3] ».

L'œuvre finie, en 1524, Lefèvre traduit les Psaumes. Ce

1. *Épistre exhortatoire....* — Sur les corrections « selon le grec », ils ont « une foys ou deux plus ou moins mis que n'est contenu au latin ». — Cf. encore. « Autre chose est interpréter et autre exposer. Et ce est dict affin que ne soit donnée à aucun occasion de calumnier. »

2. *Id., ibid.* — La 2e *Épistre exhortatoire* insiste sur les précautions à prendre pour que cette vulgarisation soit pacifique. Les pasteurs ne devront la faire que « es lieux et aux personnes » où on pourra « seulement édifier et nul offenser... ». Lefèvre déclare lui-même n'avoir publié tout le Nouv. Test., qu' « en admonestant... tous, que nul ne soit curieux ou abusant de son sens ».

3. *Id.*, 2e *Épître exhortatoire*.



qu'il veut encore c'est rendre aux masses, le sens et le goût de la « vraie » piété chrétienne. Dans le désordre de l'Église, le peuple ne sait plus prier; cérémonies et liturgie sont en déclin [1]. Au drame superbe qui représente le sacrifice du Christ et comme les étapes de notre Rédemption, il assiste impassible et muet; il en a perdu le sens. Du cantique admirable que chante l'Église dans ses Heures, et qui redit chaque jour les espérances, les angoisses, le repentir de l'homme, il ne « barbotte » que les mots : scellé lui est le livre. Qu'on lui fasse donc, comme dans la primitive église, « entendre » ce qu'il murmure ou ce qu'il chante. Qu'on l'instruise à prier Dieu « comme il fault et comme il veult estre prié [2] ». Il n'est pas d'œuvre plus urgente après la vulgarisation de l'Évangile. — Et, en vérité, comme l'Évangile, le Psautier n'est-il pas devenu le livre préféré de l'humanisme réformateur? Les éditions latines se succèdent, et, dès 1513, a paru une première traduction. Lefèvre s'inspirera de ces travaux. Son *Psalterium quincuplex* avait été dépassé. Se servant des recensions d'un fils de rabbin, Felix, et de l'évêque de Nebbio, Giustiniani, il publie, en 1524, le texte latin et la même année, son édition française [3]. Celle-ci sera destinée à la fois aux clercs et aux fidèles. Les premiers y apprendront ce qu'il faut dire « affin qu'on ne trébuche en erreur de superstition »; aux seconds, elle permettra d'avoir « plus facilement l'intelligence de ce qu'ils lisent en latin [4] ».

Ainsi, au moment où Luther donne à l'Allemagne le Nouveau Testament, notre France va posséder une version popu-

1. Sur la décadence du culte et des cérémonies, l'ignorance des clercs, il n'est qu'à lire les détails consignés dans les délibérations des chapitres ou collégiales. A Paris, Lyon, Angers, au Mans, etc., les plaintes sont identiques.

2. Préface du *Psaultier*. « A tous chrestiens et chrestiennes. »

3. *Psalterium*, Colines, 1524, in-12. Avec une préface au premier président, J. de Selve. — *Le Psaultier*, Colines, 17 fév. 1524, in-8. Bibl. P. F.

4. *Psaultier*. « Epistre comment on doit prier Dieu. »



laire de l'Évangile et des Psaumes. Jusqu'alors on pouvait compter, dans chaque diocèse, les églises qui possédaient, en dehors des livres liturgiques, une Bible latine[1]. Sous une forme claire, pratique, usuelle, voici que l'Écriture peut circuler entre toutes les mains. Plus d'in-folio trop lourd, emprisonné sur les rayons de la bibliothèque, enchainé sur la tablette d'un pupitre. Des in-8° ou des in-16, mobiles, légers, qui pénètrent, s'insinuent, se déplacent, qu'on ouvre « souventes fois » en travaillant, en se reposant, aux heures d'occupation ou de repos, aux heures diverses du jour, comme on prend le cordial qui rend des forces et assure la santé! Compagnon familier, ami qui nous suit partout dans nos étapes, au sermon, à l'église, dans ces assemblées pieuses où les fidèles se réunissent pour entendre prêcher la parole de Dieu[2]. A Meaux, l'évêque lui-même donne l'exemple, achetant les exemplaires qu'il met entre les mains des fidèles. L'édition a pris son vol sur toute la France. On commence à parler tout haut des « Bibliens », au grand émoi de la Sorbonne, qui, dans ce mouvement, flaire déjà une hérésie.

La réforme de la prédication va achever le cycle de ces travaux.

Réforme urgente, nécessaire, partout réclamée. Depuis trop longtemps, les chaires retentissent « des inventions humaines », interminables discussions d'une scolastique dégénérée, étalage de superstitions grossières, de fabuleuses légendes ou d'invraisemblables miracles. Le merveilleux y

1. Dans les visites paroissiales, l'inventaire des livres ne porte guère encore que des missels, des antiphonaires, des graduels, parfois des évangéliaires. La mention de Bibles est très rare. Cf. *Visites pastorales de Fr. d'Estaing*, 1524-1525. A. D., Aveyron, G. 106. La plupart de ces livres liturgiques étaient encore en parchemin.

2. Dans la 2e *Ép. exhortatoire*, Lefèvre insiste sur l'utilité pour les fidèles de lire l'Évangile « souventes fois en la maison.... Nous ne aurons point grant labeur à vous monstrer la vertu de l'Évangile, quant en la maison vous vous aures faict ainsi familière la sentence selon la lettre. »



remplace la vérité [1]. Il n'est que temps de donner au prêtre, docteur des âmes, les moyens de prêcher la parole de Dieu. Et comment? Sinon en le ramenant au commentaire « du pur évangile », celui même que chaque dimanche, à chaque fête, l'Église lit publiquement au peuple. A l'usage des pasteurs, Lefèvre et ses amis rédigent donc, au début de 1525, des *Épitres et Évangiles pour les cinquante et deux sepmaines de l'an* : manuel d'édification et de prédication qui rappellera, en raccourci, l'enseignement des *Commentaires*, mais combien plus simple et plus pratique [2]! Rien de dogmatique dans les « exhortations » du petit livre. Elles rappellent les vérités les plus simples, les plus populaires du christianisme : la croyance au Messie, la Rédemption, le salut par Jésus, la confiance dans sa parole, dans sa bonté et dans sa grâce. Que le prêtre insiste sur cette foi que Dieu nous demande dans sa miséricorde; qu'il prêche uniquement Jésus-Christ « toujours et partout », moins en théologien subtil qu'en apôtre, désireux de toucher les âmes plus que de les éblouir. Et qu'il rappelle également le caractère moral de la religion, la nécessité de la piété et de la pratique chrétiennes, cette loi fondamentale, que tous doivent sanctifier « par une vie honneste et pure » et par « la charité qui couvre la multitude des péchés [3] ». Il faut apprendre aux chrétiens, non seulement à croire en l'Évangile, mais à le vivre; connaître le Christ, c'est l'imiter. — Le thème est trouvé de la prédication évan-

1. Sur cette décadence de la prédication, les détails sont nombreux. En 1518, la faculté de théologie dénonce au légat et aux évêques les prêcheurs indignes, « Plerique falsa, ridiculosa, scandalosa et periculosa in fide et moribus predicant ad extorquendas pecunias ». (*Liber Conclusionum*, B. N. Lat., n. acq., 1782, f° 55 v°.)

2. Le livre, imprimé à Meaux, ne porte pas de date. M. Weiss l'attribue à 1525. On y trouve des allusions très claires aux démêlés de Caroli et de Mazurier avec la Sorbonne. En tout cas, en août 1525, le livre était déjà connu.

3. *Épistres et Évangiles*, II Quadr., *Épître*, f° 97. — III Pasc., *Epître*, f° 142 v°, etc.... Ces appels à la sanctification et à la pratique sont très fréquents.



gélique : premier essai de catéchisme populaire qui, lu dans toutes les chaires, doit servir à la démonstration des vérités chrétiennes et à l'intelligence spirituelle de la religion.

IV

La vulgarisation de l'Évangile et de la liturgie, qu'on s'imagine le changement profond, immense que ce seul fait va provoquer dans les esprits! Et pourtant, le retour à l'Évangile n'est qu'un moyen. Le but, c'est posséder la vie. — Or, cette vie que l'Évangile enferme, comment l'homme va-t-il la découvrir? Sous quelle forme s'en pénétrer? — C'est le problème que Lefèvre se pose et veut résoudre. Voilà l'autre aspect, très spécial, de son évangélisme. Il est une mystique, et si dégagé qu'il soit des préoccupations théologiques, c'est encore à une interprétation religieuse qu'il aboutit.

Vivre, est s'unir à Dieu. Cependant, cette union qui est tout le sens du christianisme, ne saurait être consommée soudainement, d'un seul coup ; il y a des degrés dans la vie, comme une hiérarchie dans l'être. L'être monte de l'imparfait au parfait, du charnel au spirituel. Pareillement, s'inaugure, grandit, se réalise en nous la vie divine. Notre possession de Dieu est une ascension vers Dieu. Vers « l'inaccessible », l'homme est en marche et, sur cette route, il y a ceux « qui commencent, ceux qui progressent, ceux qui arrivent ». Triple théorie des âmes qui parcourent une triple étape : « purification, illumination, perfection ». Voilà bien les degrés qui se suivent les uns les autres, se conditionnent les uns les autres. Et à chaque étape son viatique. « La prédication précède, la foi suit, la régénération achève la foi[1]. »

1. Briçonnet, *Corresp.*, f° 29 v°. Hiérarchie des âmes. Les « novices » en amour, les « prouffitans », les parfaits « qui ne sentent rien de l'homme ». — Lefèvre, *Comm. init.*, Préface. — Marc, XVI, f° 204 v° : 104. — Jean, XXI, f° 272 v° : 150 : « Incipientes... proficientes... provecti.... Primi purgantur, secundi... illuminantur, tertii... consummantur. »



Commençons la route. — Nous *purifier*. Qu'est-ce? sinon prendre contact avec Dieu. Or, où trouver Dieu? N'est-il point le grand « incompréhensible », celui qui « ne peult par créature estre congneu, exprimé, ne appréhendé en sa vérité, » pas plus que « par la bête ne peut être conçue l'intelligence humaine? » Entre Lui et nous est toute la distance qui sépare l'infini du borné, le parfait de l'imparfait, l'absolu de l'être limité par la matière, la durée et l'espace. Vainement enflons-nous nos conceptions pour étreindre, tout au moins pour atteindre sa réalité. Elles sont « moings que rien en regard à l'abisme inaccessible ». Pas plus au sommet de la création qu'au terme des idées, Dieu ne se livre à nos recherches. La raison humaine prétend nous instruire, elle ignore; nous conduire, elle trébuche; « ses yeux chassieux et clignotants ne peuvent s'ouvrir à la lumière ». Nous ne trouverons point Dieu ailleurs « que en luy et de luy ». — Qu'est-ce à dire? Et où est-il encore? — Ni loin de nous, ni hors de nous; « l'inaccessible » à notre entendement habite au fond de notre âme[1]. Mais nous ne le trouverons que s'il nous cherche, et il ne nous cherche que si nous le cherchons nous-mêmes. Cherchons-le donc d'abord « dans les choses qui sont de luy ». Nous l'appréhenderons par cette double antenne de notre être : l'action et la contemplation, la pratique de sa loi, la méditation de sa vérité[2].

Voici notre premier pas : vivre « en saincte conversation (et) en bonnes œuvres ». L'amour du prochain, la bienfaisance, la charité, la prière seront les prémices de cette purification intérieure que la vérité réclame. « L'aulmosne est le

1. Briçonnet, *Corresp.*, f° 1 v°, f° 5, f° 128. — Il dira encore (f° 215) La raison « n'est que lumière de la chandelle. »

2. *Comm. init.*, Luc, II, f° 19 v° : 35. — Lefèvre nous dit encore qu'on doit bien chercher Dieu dans les temples, et dans les saints livres, mais il préfère la méditation dans la solitude. *Id.*, Luc, V, f° 29 v° : 51 : « Si validi sumus, si ferventes, et charitate consummati, in solitudinibus requiramus. »

grant chambellan de Dieu [1]. » — Est-ce tout? Nous n'avancerons qu'en nous meurtrissant par la mortification et la pénitence. Mais n'entendons point ce regret utilitaire ou ce remords stérile qui est une forme encore de l'égoïsme. Nos « larmes gectées par crainte d'enfer ou pour la perte de paradis simplement sont servilles ou... larmes demye-perdues ». La pénitence est une contrition, et la contrition est déjà une forme de l'amour. Se repentir, c'est confesser sa faiblesse et attendre de Dieu seul sa force [2]. — Est-ce tout encore? Notre vertu ne sera complète qu'en s'ignorant. Il faut que nous sachions que nous ne pouvons rien, que Dieu ne nous doit rien, que nos œuvres, par elles-mêmes, sont sans mérite et que, seule, la bonté et la miséricorde de Dieu nous sauvent. Un cœur purifié est d'abord un cœur humilié. « La vie chrétienne n'est autre chose que la mortification de soi et, pour ainsi dire, une sainte *apathie* par laquelle chacun ne vit pas en soi-même, mais en Dieu, non dans sa volonté propre, mais dans la volonté divine.... » — « O humilité! œil qui sert à nous connaître! Acceptation de Dieu dans sa lumière divine, capacité de recevoir la grâce si nécessaire aux hommes! Nul sans toi ne se connaît, et ne peut connaître Dieu, nul sans toi n'aime parfaitement, nul sans toi ne peut s'élever à cette union avec Dieu, qui est la félicité souveraine [3]. »

Agir est bien, contempler est mieux; Marie aura toujours la meilleure part. Et c'est ici que la connaissance de l'Évangile prend toute sa valeur. Nul ne peut aller au Père que par le Christ, mais nul ne connaît le Christ que par son message. Ce ne sont point, en effet, les « traditions », les « opinions humaines » qui nous enseigneront la parole de Jésus. Filles des hommes, elles n'enfantent que l'œuvre des

1. *Epistres et Evangiles*, Oct. Epiph., f° 44 v°. — Cf. Pasc., *Épître* : f° 142 v°, sur les œuvres de miséricorde. — XIV Pent., *Épître*, f° 233 v° : « Suyvez les choses de l'Esperit, sainctes leccons, devotes oraisons, tous divins exercices ».

2. Briçonnet, *Corresp.*, f° 51 v°.

3. *Comm. init.*, Marc, VIII, f° 170 : 34. — Luc, XIV, f° 74 v° : 129.

hommes : les « sectes » ou les disputes[1]. Dans l'Évangile seul, l'âme trouvera la certitude. Ainsi à la voix intérieure qui parle en nous répondra la voix extérieure qui parle dans les Saints Livres. « Laissez toutes autres doctrines et fiances quelzconques soient, que les hommes pourroient bailler; ne suyvez que ung pasteur et n'ayez que ung docteur qui est Jésu-Christ[2]. » — Mais l'Évangile est plus qu'une vérité : « une règle », « la loi du Père »; plus encore qu'une règle : la vie du Christ. Y retrouver Jésus, c'est déjà s'unir à Lui. Dans la route qu'elle suit, l'âme fidèle possède enfin son viatique. L'Évangile est bien « le vray pain de doctrine, la vrayé pasture, ... nostre salut, nostre rédemption, nostre justice, nostre gloire, nostre foy, nostre espérance; c'est nostre tout, nostre plus que tout et, pour tout dire, la croix du débonnaire Jésus dulcifiant de jour en jour l'amertume des péchés[3] ». Et ce qu'il « œuvre » en nous, c'est la foi.

Nous voici à la seconde étape : celle où l'âme purifiée est *illuminée*. La foi ! De quel accent Lefèvre nous en parle : « O quiétude, dira-t-il, sérénité des cœurs.... Elle n'est point seulement l'assentiment à la vérité, mais la confiance absolue et l'espérance parfaite[4]. » Et si elle est telle, d'où vient-elle donc? Ceux-ci la demandent à des raisonnements. Prenons garde que ce n'est point à la croyance, mais plus souvent à l'incrédulité que la raison nous mène. Ceux-là la reçoivent de l'autorité. Or, « les Samaritains n'ont pas cru sur le témoi-

1. Lefèvre revient souvent sur cette idée dans ses *Commentaires*. Par ces « traditions » et « opinions », il entend les doctrines des théologiens et leurs écoles, thomisme, scotisme, nominalisme, etc.... C'est à ces « sectes » qu'il oppose l'unité de l'Évangile.

2. *Épistres et Évangiles*, f° 175.

3. *Comm, init.*, Jean, XIV, f° 219 : 112 : « Evangelium ... mandatum Patris. » — *Id.*, Jean, XV, f° 224 : 115 : « Vix potest aliquis in Christo manere, nisi verba Christi in ipso maneant ». *Épistres et Évangiles*, f° 11, 11 v°.

4. *Id.*, Jean, XIV, f° 214 v° : 108. — Luc, XVII, f° 86 : 142.

gnage de la femme, mais sur l'affirmation du Christ ». L'Église nous prêche Jésus : ce n'est point elle qui peut créer l'adhésion intime à Jésus. Ne disons pas : « Je ne croirais pas à l'Évangile, si je ne croyais à l'Église »; mais bien plutôt : « Nul ne nous convainct de l'Evangile, sinon le Christ[1] ». Et ainsi, c'est l'Évangile qui nous conduit à l'Église. La foi n'est ni une démonstration de l'intelligence, ni la soumission à un enseignement ésotérique. Œuvre intérieure, elle est le don de Dieu, comme le baiser de l'Éternel sur notre âme. Et que nous donne-t-elle? l'Esprit.

Sur-nature, sur-intelligence, l'Esprit crée en nous, à son tour, un être nouveau. Il nous enseignera d'abord la science et la pratique de la vie véritable. « Car tout ainsi que l'esperit humain vivifie le corps de l'homme sensuel et exerce diverses œuvres selon la diversité des membres, ainsi l'Esperit divin vivifie les âmes des hommes spirituelz qui sont ung corps mistique et membre l'ung de l'autre et exerce en eulx, selon la diversité des membres, diverses opérations[2]. » Quelle que soit, en effet, la dignité de notre condition, la noblesse de notre raison, la fin vertueuse qu'elle assigne à nos actes, l'homme charnel ne peut connaitre, ne peut poursuivre qu'un idéal : l'exaltation du moi. Si parfaite qu'elle soit, la nature est égoïste. Mais vue à la clarté de la foi, la vie prend un tout autre sens. Elle n'est plus l'épanouissement, mais la limitation de l'être. L'Esprit abaisse ce que la raison exalte : il commande ce qu'elle réprouve. « Raison veult nourrir le corps, et l'Esperit le matter comme son adversaire; raison veult amasser des biens, l'Esperit les contempne.... A raison desplaisent les injures, l'Esperit les appelle et s'en

1. *Comm. init.*, Jean, IV, f° 147 : 35. — Voir encore Jean, IX, f° 184 : 80 : « Vera de Deo fides magna illuminatio est ». — Lefèvre admet cependant qu'on puisse acquérir la foi, de diverses manières, par la crainte, le récit des miracles, l'étude de l'Écriture. — Mais, ajoute-t-il : « Ii maxime placent Deo qui amore accedunt ».

2. *Épistres et Évangiles*, X Pent., *Épitre*, f° 215 v°.



esjouist. » L'une aime les honneurs, la considération, la gloire; l'autre recherche le mépris et l'opprobre. L'une souhaite la santé du corps, condition de la santé de l'âme; l'autre, la souffrance, signe d'élection divine. « Raison fuit la mort que l'Esperit désire, et pour abréger, l'Esperit a en horreur ce que raison estime. » Heureux ceux qui vivent de cette vie, « meilleure que toute autre vie », car elle est déjà le Christ en nous, notre seconde naissance, notre filiation [1].

Et comme il donne le sens de la vie, l'Esprit nous ouvre l'intelligence du mystère. Ce Dieu caché que la pensée cherchait à tâtons dans les ombres du raisonnement ou sous les voiles de l'univers : le voici! La foi l'a trouvé; elle l'entrevoit; elle le montre, affirmant qu'il est, mais non ce qu'il est, « autrement il cesserait d'être son essence même : l'incompréhensible ». Que nous importe? La foi sait parce qu'elle ignore, sachant bien pourquoi et ce qu'elle ignore, et que Dieu qui nous échappe dans son être se rapproche de nous par la miséricorde et par l'amour. « Que cette ignorance divine » est préférable au savoir [2] ! Croyons donc de toute notre âme, et nous aurons tout : la sainteté, la vérité et aussi la justice. « Si tu as ceste foy que Jésu-Christ est mort pour toy et pour effacer tes pechez, il est ainsi et tes pechez sont effacez et sa mort est tienne et le mérite de sa mort tien. Et se tu crois aussi qu'il est ressuscité pour ta justification, il est ainsi et sa résurrection est tienne et ta justification, et es vrayement justifié par foy. Et ainsi de toute aultre parolle de Dieu et de la saincte Escripture [3]. » La foi transforme la promesse en réalité.

L'âme illuminée arrive-t-elle maintenant au terme? Sur l'échelle mystique, il est encore un degré, le dernier : posséder Dieu, par la *perfection* consommée dans l'amour.

Union totale qui n'est elle-même que notre totale renon-

1. Briçonnet, *Corresp.*, f° 171, 171 v°.
2. *Comm. init.*, Jean, XVI, f° 230 v° : 120.
3. *Épistres et Evangiles*, XXIV Pent., f° 277 v°.



ciation. Aimer, c'est se donner; mais se donner est s'anéantir. Et voilà le sacrifice, complet et libre, qui nous unira à Dieu, en nous offrant en victimes, comme le Christ s'est offert. Volonté, intelligence, activité, immolons tout. Nous avions pu vouloir, avec l'aide de la grâce, ce que Dieu même voulait en nous; la perfection est que Dieu seul veuille en nous. Nous avions dû détruire notre raison pour naître à l'Esprit; c'est à l'Esprit même qu'il faut mourir, pour nous incorporer à l'Ineffable. Nous avions traduit notre foi en actes vertueux et bons; c'est trop encore témoigner de nos forces. Que Dieu désormais opère dans notre être[1]! Nous perdre pour nous sauver, mourir pour vivre. Nous serons parfaits quand nous ne serons plus qu'un instrument, la harpe qui vibre sous les doigts du chorège. « L'âme qui atteint la perfection est morte à soy, au monde, à toutes choses. Elle n'est jamais oiseuse et sy ne faict rien. Elle brusle d'amour et charité et se cuyde froide : elle ayme sans aymer et est sans être, car elle ne congnoist en elle que son seul nécessaire. Elle est morte vivante, car ung seul nécessaire. vit en sa mortification[2]. » Dans cette sphère suprême « de transcendans ravissemens et absorpcion de tout désir », l'âme délivrée enfin des liens du temps et de l'espace, et comme du poids de la matière, ne désire rien, ne pense rien, ne veut rien qu'une chose, se perdre dans cet abime de l'Infini qu'elle

1. C'est toute la mystique de Briçonnet. *Corresp.*, f° 171 v°. Lefèvre la formule presque dans les mêmes termes. *Comm.*, *init.*, Jean, XI, f° 193 : 89 : « Et licet homines agendo, et bene quidem agendo, probandi sint, multo tamen beatiores sunt qui aguntur... et id probe intelligerent... quo fit ut plus sit hominem agere ut instrumentum, quam agere ut causam ».

2. Briçonnet, *Corresp.*, f° 13. *Comm. init.*, Jean, XV, f° 244 : 126 : « In hoc mundo, natura divino auxilio adjuta diligere possumus Deum, sed hæc dilectio nondum unum facit. Possumus et infusa gratia, et hæc altior est. Altissima autem est, cum Spiritus Dei amat in nobis.... Absorpta est ergo tunc vita nostra in Deo, et vivit Deus in nobis, et nostram vitam cum vita Dei commutamus.... Et sic unum cum Deo efficimur, ut pater et filius unum sunt. » Nous retrouverons ces idées dans le mysticisme de Marguerite de Navarre.

aime et par qui, enfin, elle se sait aimée. L'anéantissement de la vie en a créé la plénitude.

Alors, dans la nuit de son être, l'homme communie à l'immensité de Dieu, comme dans la nuit des choses, à la splendeur du firmament.

V

Quelle place occupe Lefèvre dans la pensée religieuse? La Réforme protestante s'est annexé son nom. Elle voit en lui un précurseur, encore qu'inconséquent, et, soit indifférence des formes extérieures ou timidité, membre officiel d'une Église dont, par sa croyance intime, il n'était plus. De cette assertion, nous devons voir ce qu'une analyse rigoureuse laisse debout.

Des éléments divers dont se compose sa doctrine, il n'est pas difficile de démêler d'abord les influences médiévales, très orthodoxes, auxquelles il se rattache. Le catholicisme avait de tout temps connu ce courant mystique et spirituel dont au XII[e] siècle, l'école de saint Victor, au XV[e] l'*Imitation* avaient été le plus riche épanouissement. Il n'est point douteux que Lefèvre n'ait eu entre les mains les maîtres fameux et le livre célèbre. Et qu'il ait subi cette influence, plus d'un rapprochement permet de le croire. Il avait publié lui-même, en 1513, Hugues de Saint-Victor. Vraisemblablement, c'est à ses *Allegoriæ* sur le Nouveau Testament qu'il emprunte son interprétation symbolique des Écritures, sa doctrine de la gratuité du salut, ses idées sur le rôle des Psaumes dans la prière [1]. Et elles sont déjà dans

1. Migne, *Pat. Lat.*, t. CLXXV, *Allegoriæ in Novum Testamentum.* Il est probable que Lefèvre avait médité également les *Quæstiones* sur *l'Épître aux Romains*, où nous lisons : « Lex... fidei vel gratiæ sic dicitur, quia homines... totam... efficaciam salutis suæ in sola gratia constituunt : scientes, quod sicut nemo salvatur ex justitia operum, sic nemo justificatur ex operibus justitiæ ». *Id.*, p. 458.



l'*Imitation*, ces formules qu'il fait siennes contre la valeur de l'intellectualisme ou le mérite de nos œuvres. Que l'Écriture sainte doive être lue « avec foi, avec humilité, avec simplicité », que Dieu seul nous en découvre le sens, que nous ne puissions la comprendre par nos propres spéculations, cela nous le lisons dans l'admirable livre de la piété chrétienne [1]. Et c'est encore une réaction qu'il exprime contre l'abus des observances, des dévotions extérieures, des pratiques non vivifiées par le feu de la charité. Ainsi, tant de déclarations de Briçonnet et de Lefèvre contre la vanité de la science ou des disputes subtiles, le néant de nos propres œuvres, si nous nous fions à elles, tant d'appels à la vie de la grâce, de la parole intérieure de Dieu, sont-ils un écho de la mystique traditionnelle. Depuis des siècles, ces formules avaient retenti dans les cloîtres; elles avaient circulé dans le monde, sans que l'Église, qui surveillait ces états d'âme, songeât à les condamner. En cela, l'évangélisme de Meaux ne pouvait cesser d'être orthodoxe. — Mais il est autre chose qu'une mystique morale. Il se rattache en outre à des éléments spéculatifs qu'il va trouver dans l'idéalisme néo-platonicien.

A vrai dire, de ce contact, il se défend. Lefèvre a écrit dans ses *Commentaires*, au sujet du premier chapitre de saint Jean : « Nous suivons le christianisme, non le platonisme. Si la loi ancienne ne doit point être confondue avec la nouvelle..., combien moins devons-nous mêler les choses profanes aux choses divines [2]. » Cependant, si dédaigneux qu'il se montre de la philosophie, elle n'a point impunément traversé sa vie. Nous la reconnaissons déjà à une empreinte extérieure, à certaine effigie intellectuelle, qui fait songer à l'Académie ou au Portique, et plus encore à la spéculation des premiers siècles chrétiens. Lisez, par exemple, ce passage des *Commentaires* et demandez-vous s'il n'est point un écho de l'idéa-

1. *Imitation*, liv. I, 3, 5, 15; III, 8, 30, 55, etc. Bien entendu, il y a des différences.

2. *Comm. init.*, Jean, I, f° 125 : 3.

lisme grec. « L'amour est l'émulation de la bonté divine, car rien n'est aimable que le bien, rien n'est véritablement aimable que le bien véritable, rien n'est souverainement aimable que le souverain bien. » Ou encore : « O homme, créature de Dieu! Il plaît à ce Dieu de te donner son royaume. Que crains-tu donc? Ne fera-t-il pas ce qui te plaît à toi-même? Non, certes, qu'il te sauve à ton gré, mais au sien, par sa volonté qui est parfaite et surpasse toute autre volonté. Que crains-tu donc encore? Craindre est se défier.... Et tu te défies de ce Bien qui domine tout bien? Chasse de toi cette inquiétude.... Confie-toi aux soins du Seigneur. Il te nourrira lui-même dans ton intelligence et dans ton corps, ton esprit et ta chair, comme aussi en pureté et en sainteté.... Vends ce que tu possèdes, donne-le en aumône, pour ne point dépendre de tes richesses, mais de Dieu, de ta prévoyance, de ta sollicitude, mais de la prévoyance, de la sollicitude divines; pour que tu aies l'œil toujours fixé sur Celui dont tu dépends, non sur des choses périssables qui ne sauraient te retenir[1]. » Ne sont-ce point là transposées, sur un rythme chrétien, quelques-unes des phrases musicales des « Dialogues » ou du « Manuel » du stoïcisme philosophique?

Cette empreinte, aussi visible sur les idées, Lefèvre la doit moins à Platon qu'à l'alexandrinisme, moins aux Alexandrins qu'à leurs interprètes. N'oublions pas qu'il avait publié Denys l'Aéropagite en 1499, et Nicolas de Cuse en 1514. C'est dans ces auteurs, le premier surtout, que se retrouvent les éléments de sa mystique spéculative, et par exemple, les idées maîtresses de sa théodicée. Comparons le Dieu de Lefèvre « incompréhensible et inaccessible à la raison, qui dépasse tout entendement, que nous ne connaissons que par ce qu'il nous révèle de Lui-même » à celui que dépeint le traité célèbre « des noms divins ». Dieu est « la pensée qu'on ne peut penser, le Verbe au-dessus de toute parole,

1. *Id.*, Matth., V, f° 31 v° : 47. — Luc, XII, f° 67 : 113.



l'Être qui ne ressemble en rien aux êtres ». Or, c'est surtout par la bonté qu'il se révèle. « Pour parler simplement, Dieu est la vie de tout ce qui est vivant, l'être de tous les êtres, le commencement, la cause de tout être et de toute vie, par sa bonté créatrice et conservatrice de toutes choses. » Ne sont-ce point là les idées et comme les expressions mêmes des *Commentaires*? Pareillement, c'est encore à Pseudo-Denys que Lefèvre emprunte l'idée maîtresse de sa doctrine : la hiérarchie des êtres et les degrés de la vie spirituelle. Ces « ascensions saintes » ἀναβάσεις ἱέραι, nous les retrouvons intégralement dans les livres dionysiens de la « Hiérarchie céleste » ou de la « Hiérarchie ecclésiastique ». « Nous devons devenir les collaborateurs de Dieu (nous lisons dans Lefèvre cette affirmation), réaliser en nous-mêmes, autant que nous le pourrons, l'énergie divine, puisque le plan de la hiérarchie est pour les uns d'être purifiés, pour les autres de purifier, d'être illuminés ou d'illuminer, d'être parfaits ou de nous parfaire [1]. » Voilà tout à fait la dynamique spirituelle que l'évangélisme de Meaux nous propose. Nous saisissons ici, avec son principe initial, le filon néo-platonicien qui, d'Allemagne et de Florence, de Nicolas de Cuse et de Ficin, se dirige sur notre pays. Par Lefèvre et ses disciples, il ira rejoindre notre XVIe siècle. Mais est-il besoin de le remarquer? C'est tout l'opposé du luthéranisme. Nous connaissons les anathèmes de Luther contre l'alliage de la théologie et de la métaphysique. Il n'est invectives qu'il n'ait lancées contre l'Aréopagite. Il s'écarte avec horreur de ce mysticisme spéculatif, introduit dans l'Église par les écrits qui portent son nom.

Morale ou spéculative, la mystique de Meaux ne serait donc guère originale. Mais par le fait qu'elle se réclame de l'Évangile et de saint Paul, elle pose aussi ces problèmes essentiels que l'évangélisme a soulevés. Et c'est sur ces

1. Migne, *Pat. Gr.* III. — *De divinis nominibus*, I, 1. *Id.*, *De ecclesiastica hierarchia*, II, p. 397. *De cœlesti hierarchia*, III, 2, p. 165. — Contrairement Luther, ce n'est donc point à l'augustinisme que Lefèvre se rattache.



problèmes de la justification des œuvres et du salut, qu'elle semble en rapport étroit avec les doctrines de la Réforme. — En quel sens les a-t-elle résolus?

Il est déjà remarquable que dans l'armée internationale qui s'organise à la voix des réformateurs, eux-mêmes restent comme en marge et à part. Luther a pu parler de Lefèvre avec éloges, et, dans une certaine mesure, avant 1520, s'inspirer de ses idées. Après la condamnation, il ne regarde point vers Meaux comme vers un centre de l'Évangile. Il ignore Lefèvre. Il fait plus; en 1523, il le désavoue. Par un acte significatif, dans sa seconde édition des Commentaires sur l'épitre aux Galates, il effacera tous les passages empruntés au vieux maître et toutes les mentions élogieuses de ses travaux[1]. De même, Lefèvre peut être en relations avec les évangéliques de Suisse ou d'Alsace, écrire à Œcolampade, et, en 1525, chercher un refuge à Strasbourg. Pas plus que les émigrés français qui commencent à se réfugier en Allemagne, tels Lambert et Anémond de Coct, ces derniers n'entendent confondre leur cause avec la sienne. Ils réclament une traduction française des Évangiles, oubliant que cette traduction existe, et Farel, qui quittera la France à la fin de 1523, tout en gardant avec Lefèvre et Roussel des rapports d'amitié, ne se sentira plus sur le même plan. Visiblement, les chefs de l'agitation antiromaine ne comptent pas plus sur lui qu'il n'entend marcher avec eux. — Sur cette attitude, d'ailleurs, les théologiens orthodoxes ne se trompent pas. S'ils accusent violemment Lefèvre et ses amis de tendances et d'amitiés luthériennes, ils savent faire le départ des complaisances et des doctrines. En 1523, la détermination de la Faculté de théologie contre les erreurs de Meaux prononce à peine le mot d'hérésie[2]. Elle s'élève avec violence contre la traduc-

1. Weim., II, p. 517, 548, 553, etc. — Luther dès 1516, avait conscience d'avoir dépassé la mystique de Lefèvre. — A Spalatin, Enders I, n° 25. (19 oct. 1516).

2. D'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, t. II, p. XIV et suiv.



tion des Évangiles, signale les « irrévérences », les témérités commises contre le culte des saints, des reliques, des images, les réformes opérées dans la liturgie. On n'y trouve point une seule mention de la doctrine fondamentale de la Réforme : la justice imputative, la négation des œuvres, de l'activité humaine, de la liberté.

Il suffit, en effet, de comparer les doctrines pour voir en quoi elles se rapprochent, mais surtout par quoi elles se séparent. Que dans l'œuvre de Lefèvre, la justification par la foi tienne une très grande place, on ne saurait s'en étonner. Dès 1512, et avant Luther, il l'avait exprimée dans son *Saint Paul*. Les *Commentaires* en sont remplis. « Nous attendons, y dit-il, le salut de la foi seule du Christ. » Ou encore : « Ton salut, ce ne sont pas tes œuvres, mais les œuvres du Christ. Tu ne peux te sauver, le Christ seul te sauvera : non ta croix, mais sa croix. Nous sommes sauvés par sa grâce et sa bonté suréminentes[1].... » Lefèvre revient encore sur cette idée dans les *Épitres et Évangiles* : « Le fruict de la lumière, c'est bonté, vérité et justice, et ceste justice est une justification que nous avons par foy, non point par noz œuvres ou mérites, en sentant dedans nous la bonté, la miséricorde de nostre Dieu, et la vérité de ses promesses[2] ». Avec plus de réserves, Briçonnet exprime la même pensée. N'écrit-il point à Marguerite, en 1522 : « Il est certain que notre filiacion n'est que de grâce que recevons par foy et ne vient de nous. C'est don de Dieu et non par noz œuvres[3]. » La libéralité, la gratuité de la grâce, l'idée

— Remarquons au contraire que sur l'affirmation de l'école que Dieu « Totum in homine operatur » la faculté écrit « Sic conceditur ut hominum cooperatio non secludatur ».

1. *Comm. init.*, Matth., XV, f° 75 : 147. *Id.*, X, f° 55 : 103. — Jean, III, f° 138 : 25. Lefèvre ne précise pas d'ailleurs ces formules. L'idée maîtresse est que le salut dépend de la grâce et de la bonté de Dieu, non de nous.

2. III Quadr., f° 102. — Briçonnet, *Corresp.*, f° 106 : « Nous sommes saulvez par foy en la grâce de Dieu et non de nous ».

3. *Id.*, *ibid.*, f° 166 v°. — Voir encore, f° 105 v°, contre « les glorieux

que notre salut n'est point l'œuvre de nos forces, de nos mérites, mais de la bonté de Dieu, que Dieu seul enfin nous justifie si nous croyons en lui et si nous l'aimons, voilà un des thèmes favoris de nos mystiques. Formules vigoureuses qui, isolées, prises en elles-mêmes, rappellent singulièrement les thèses de Luther. Mais n'oublions point qu'elles sont catholiques; et chez Lefèvre, presque aussitôt des affirmations différentes viendront les expliquer. C'est qu'en réalité, le principe de sa théologie est moins la notion de la foi que celle de l'amour.

La doctrine luthérienne se soudait très étroitement à une conception de la nature et du péché. Rien de pareil chez les évangéliques de Meaux. Sur ce point fondamental, leur pensée reste « orthodoxe ». S'ils n'hésitent point à rabaisser la valeur de la raison et de la liberté humaines, ils ne croient point à la corruption totale de l'être ni au péché invincible. Ils admettent que la faute originelle est supprimée par le baptême, « cette tunique immaculée d'une naissance nouvelle[1] ». Et pour eux l'idéal de la vie chrétienne n'est point de reconnaître la loi du péché, mais de s'en affranchir. « Ceux qui ont la foi dans la Passion du Christ... pèchent difficilement, parce que... l'esprit du Christ et de l'amour les garde[2]. » Si « petit » que soit notre « libéral » arbitre, il peut, avec la grâce, triompher du mal. Lefèvre en vient même à concevoir que les hommes puissent vivre sans péché. Nous voici à l'opposé de la doctrine qui affirme la tyrannie de la concupiscence et l'impossibilité d'obéir aux préceptes de Dieu. L'auteur des *Commentaires* dira encore : « Nous sommes tenus de faire le bien par notre condition »

qui se fient en leurs mérites et leur semble que Dieu leur doibt de retour ».

1. *Comm. init.*, Luc, XXIV f° 121 v° : 204.

2. *Comm. init.*, Luc, XXIV, f° 122; cf., *Épistres et Évangiles*, III Pasch., f° 142 : « Gardons que de nostre liberté nous ne faisons une couverture à malice ». *Id.*, Circ., f° 33 v°, 34, sur l'idéal de la vie chrétienne : « Que nous vivions en ce siècle purs, netz, justes... ».

d'hommes[1]. Son mysticisme n'a point détruit en lui la vieille croyance à une morale naturelle et au pouvoir de l'homme aidé par Dieu, d'accomplir la loi.

A cette divergence originelle, irréductible, mesurons maintenant l'écart progressif des doctrines. Sur sa notion de la vie, plus large, plus souple que celle de la foi seule, Lefèvre va reconstituer toute une théologie des œuvres, faisant place à notre activité propre dans le travail de la grâce et du salut.

La vie est contemplation et action, foi et amour. Mais si Dieu même nous impose de « besongner », comment les œuvres ne seraient-elles point un élément nécessaire de notre perfectionnement individuel? Ce qu'il faut condamner, c'est le sentiment qui nous pousse à nous confier à elles : dans le bien qu'elles font, le bien que nous leur attribuons, dans leur valeur, notre mérite. Sur leur sens, l'Évangile lui-même nous éclaire dans cette parabole célèbre du pharisien et du publicain que Lefèvre commente avec amour. « Les pharisiens s'attribuaient à eux-mêmes et attribuaient à leurs œuvres la justice.... Les fidèles, ceux qui suivent la loi de la grâce, accomplissent leurs œuvres avec la plus grande diligence qu'ils peuvent, mais sans rien reconnaitre, ni à elles, ni à eux, attachant leur justification à la grâce. Les uns ne regardent qu'eux-mêmes, leur actes, leur bonté originelle et se complaisent en ces pensées. Ceux-là admirent non leur personne, mais la grâce et la bonté de Dieu qui est pour eux la volupté suprême[2]. » Œuvres bonnes, que celles qui sont faites ainsi, « en foy et amour »! Œuvres de vérité « ou de miséricorde »! Elles sont vraiment spirituelles, et le sentiment qui les vivifie va les transformer aux yeux de Dieu en valeurs de préparation et de justification.

1. *Comm. init.*, Marc, IX, f° 174 : 51 ; cf. le passage curieux où Lefèvre nous dit que le mal n'est *nécessaire* que par l'existence du démon : « ne quaquam tamen necesse fuerit ut homines peccent ». Matth., f° 91 : 174.
2. *Comm. init.*, Matth., V, f° 26 v° : 38. — Cf. Luc, XVIII, f° 90 : 146.



Les œuvres ne donnent point la grâce. Mais, ainsi entendues, elles appellent la grâce. Remarquons que dans les degrés de la vie spirituelle, l'action précède la foi. Prière muette de nos vertus et de nos sacrifices qui sera accueillie! « Dieu nous excite à la pureté. On nous dit bien que nous ne pouvons l'atteindre sans ce don. Oui, mais à ceux qui font tout ce qu'ils peuvent, Dieu ne refuse pas sa grâce.... La grâce sera donnée à ceux qui font le bien [1]. » La grâce, récompense des œuvres! Voilà bien la doctrine scolastique tant attaquée par Wittenberg. — Et les œuvres ont encore une valeur de salut, celle que Dieu leur impute par un acte de sa bonté. « Il y a une justice des œuvres que nous acquérons en imitant le Christ et en suivant ses préceptes. » Lefèvre revient ailleurs sur cette double justification : « la première qui se fait par la foi, la seconde par l'amour, l'une et l'autre, qui sont la mort du péché et la vie de la justice [2] ». Cette conception l'amène naturellement à rétablir contre Luther l'idée d'une justice distributive. Il écrivait déjà dans ses *Commentaires* : Dieu « rétribue » ceux qui font le bien, « et cette rétribution sera immensément plus grande qu'on ne peut l'imaginer ». Les *Épitres et Évangiles* diront plus nettement encore : « Le Filz de l'homme rendra à ung chascun selon ses œuvres [3] ». C'est la définition aristotélicienne de la justice que Lefèvre concilie avec la gratuité de la grâce et de la Rédemption.

L'homme n'est donc point passif dans le travail intérieur qui l'achemine vers la vie. Il peut concourir à la grâce : il

1. *Comm. init.*, Math., VII, f° 33 v° : 48 : « Gratia... quae est merces bonorum operum ». — *Id.*, *ibid.*, XIX, f° 95 : 186. — Marc, IX, f° 174 : « Gratia dabitur bona facientibus ». Cf. encore Luc, III, f° 22 v° : 39. Sur la valeur préparatoire des œuvres. — Jean, III, f° 139 : 27 : « Qui... bona facit, venit ad lucem veram quæ est Christus ».

2. *Comm. init.*, Math., VII, f° 37 v° : 60. « Justitia novae legis.. duplex : quædam operum... quam assequimur, altera fidei, qua a deo justificamur, et haec.. gratiae est. » Cf. Jean, I, f° 128 : 12.

3. *Comm. init.*, Luc, XIV, f° 75 : 130. *Épistres et Évangiles*, XV Pent., f° 238 v°.



peut aussi lui résister. Si notre salut dépend surtout de Dieu qui nous attire, notre perdition ne dépend que de nous-mêmes[1]. Et c'est ici la différence fondamentale qui sépare la mystique traditionnelle de celle d'un Luther, d'un Carlstadt ou d'un Calvin. Oui, l'homme doit s'anéantir, mais il le veut; s'immoler, mais il se prête au sacrifice. Dans cette abdication de son vouloir et de son être, c'est encore son activité propre qui s'affirme. Il reste libre de se perdre dans l'infini du Dieu qui l'appelle. Ainsi, plus de nécessité, ni de mécanisme. Partant, plus d'élection arbitraire ni de prédestination : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et leur donne à tous sa grâce[2] ». Partant encore, avec cette notion de la liberté et de l'effort, voici rétablies toutes les idées et toutes les pratiques religieuses qui s'y rattachent. L'ascétisme n'est plus exclu de la mystique. Car s'il est vrai que l'idéal de la vie chrétienne puisse se formuler dans ce mot concis des *Épîtres et Évangiles*: « labourons tous », comment repousser les moyens que l'Église nous offre pour aider notre faiblesse? Avec l'humanisme chrétien, Lefèvre peut critiquer le rôle excessif des observances, trop souvent transformées en prescriptions « pharisaïques[3] », souhaiter que l'autorité religieuse ne les impose point « au-dessus de nos forces ». Il n'en reconnaît pas moins leur utilité pratique. Il veut que le chrétien mortifie la chair, pour « libérer l'esprit ». Pareillement aussi, ce sont les œuvres *satisfactoires* qu'il garde. Par là, sa conception de la pénitence restera catholique. Il admet une confession « de droit divin[4] ». A racheter nos fautes mortelles

1. *Comm. init.*, Jean, VI, f° 160 v° : 53. — Lefèvre croit d'ailleurs au petit nombre des élus. *Id.*, Matth., XXII, f° 106 : 206.

2. *Comm. init.*, Jean, VI, f° 160 v° : 53.

3. *Comm. init.*, Matth., XXIII, f° 109 : 212. Les observances sont des « traditions humaines » qui « nihilominus cum impositæ sunt ab iis qui autoritatem habent, ferendae sunt ». Cf. encore Marc, VII, f° 166 v° : 35

4. *Comm. init.*, Jean, XX, f° 267 v° : 146 : « Est... peccatorum manifestatio juris divini ». — Luc, XVII, f° 87 : 144.



la prière seule ne suffit pas, mais « la justification suivant le rite de l'Église ». Cette théorie, tout autant que la distinction traditionnelle des péchés et des peines conduit Lefèvre à défendre la croyance au purgatoire et la prière pour les morts. Celle-ci se rattache toujours, suivant lui, à des textes scripturaires. Il est peu de passages de ses œuvres où sa pensée ne se soit exprimée avec plus de netteté[1].

Ainsi, du catholicisme, nos évangéliques peuvent garder les traditions et les formes de pensée ou de vie. On a dit qu'elles étaient indifférentes à leurs mysticisme. En tout cas, elles ne lui étaient point inconciliables. Rejetant le principe initial du luthéranisme, les hommes de Meaux échappaient aux conséquences que ce principe avait imposées. Parlent-ils des sacrements? Ils en maintiennent le nombre classique. Ils insistent seulement sur les dispositions intérieures qui les rendent efficaces. A celui seul qui croit, tous les péchés pourront être remis, et celui-là seul s'incorpore vraiment la chair et le sang du Christ, en qui le Christ « est déjà spirituellement », qui possède, par la foi parfaite, le Christ au fond de son âme[2]. Ils n'attaquent ni les ordres religieux, ni les vœux monastiques. — Seule, leur doctrine sur les saints est peut-être celle qui s'écarte le plus des croyances traditionnelles, et l'insistance que met la Sorbonne à les attaquer sur ce point prouve bien qu'ici leur orthodoxie était vulnérable. Comme Érasme, ils s'indignent des déviations qui transforment le culte en un pur utilitarisme ou en une superstition. « Demandes-tu aux saints, écrira Lefèvre, de t'accorder un seul grain de blé? Tu crées une nouvelle Cérès. Une seule mesure de vin? C'est un nouveau Bacchus.... La tranquillité des flots? Voici un nouveau Neptune.... En

1. *Comm. init.*, Matth., V, f° 27 v° : 39. — *Id.*, Luc, XVI, f° 83 : 141.

2. Lefèvre admet la doctrine traditionnelle sur la présence réelle et la transsubstantiation. Cf. *Comm. init.*, Marc, f° 149 v° : 247 : « Pane ex terreno repente facto cælesti. » *Id.*, Luc, XXI, f° 100 v° : 164, sur la présence du Christ dans les églises. Lefèvre insiste cependant sur la nature spirituelle des sacrements.



toutes choses, honorons moins les instruments de Dieu..., que Dieu même se servant de ses instruments[1]. » Conformément à ces idées, les disciples de Lefèvre, allant plus loin que leur maître, prétendront proscrire les dévotions ou les prières qui semblent attribuer aux saints une médiation qui n'appartient qu'au Christ seul. Telle est leur crainte de laisser usurper sur la puissance de Dieu, qu'il refusent à ses élus tout privilège et leur mesurent l'hommage! Lefèvre n'en garde pas moins la foi à leur intercession comme à la réversibilité des mérites. Farel avait pu noter avec indignation ce reste « d'idolâtrie ». Nul n'a mieux parlé que son maître, de la Vierge « sans péché » et de sa maternité divine. Ici encore, le grand réformateur n'entend point supprimer la tradition doctrinale, mais la spiritualiser.

VI

On voit ainsi ce qu'est l'école de Meaux, et la place qu'elle tient dans l'évangélisme universel.

Contre l'intellectualisme des théologiens ou des lettrés, l'École et la Renaissance, elle est une réaction. Rétablir la notion du mystère, opposer à l'orgueil le sentiment de notre faiblesse, à la foi en nos forces l'action de la grâce, réveiller dans les âmes la vie chrétienne par l'Évangile et par l'amour, voilà son œuvre. Mais cette œuvre, c'est dans l'Église historique que Lefèvre et ses amis prétendent la poursuivre. Quelles que soient les divergences de détail que grossiront leurs ennemis, au catholicisme ils restent attachés par le

1. *Comm. init.*, Marc, XVI, f° 205 v° : 104. Cette doctrine sur les saints se trouve à plusieurs reprises exprimée. Luc, XXIII, f° 115 : 194. Jean, XII, f° 200 v° : 94. — Mais il admet leur invocation et la doctrine de la réversibilité. Cf., *Id.*, Matth., XXV, f° 118 : 236; f° 119 : 237 : « Non vult.... Deus in gratiis suis... esse ociosos ». Et plus nettement encore : *Id.*, Luc, XIII, f° 71 : 122.... « Angelos et bonos præfectos etiam rogare pro nobis, et divinæ Justitiæ rigorem temperare. »



fond même de la doctrine. Leur pensée souvent hésitante et vague, parfois contradictoire, peut se tromper sur les limites de l'orthodoxie : elle ne les franchit point. Il ne faut pas oublier que dans cette période de discussions, de tâtonnements et de troubles, les notions de foi, d'œuvres, de mérite, de grâce, ne sont point encore fixées comme elles le seront plus tard. L'Évangélisme de Meaux n'a voulu être qu'une interprétation « spirituelle » du catholicisme ramené à son sens intérieur.

En cela, ce n'est ni à Luther, ni à Érasme qu'il se rattache. A Luther, Lefèvre a pu être comparé par l'intensité de sa vie religieuse et la richesse des commentaires spirituels. Lui-même n'avait-il point conscience de cette communauté d'aspirations, quand il disait, ou laissait dire autour de lui : « Là où Luther a bien parlé, aucun homme n'a mieux parlé? » Cependant, l'esprit comme l'action les sépare et les oppose. Et on signalerait plus aisément des analogies doctrinales, avec les *Paraphrases* ou la *Méthode*. En réalité, Lefèvre est aussi éloigné d'Érasme. Il se développe seul. Son évangélisme est comme la fleur naturelle de toute sa vie et de sa pensée religieuse, depuis quinze ans. Il a déjà dans le *Psalterium quincuplex* et le *Saint Paul*, ses traits distinctifs comme ses idées essentielles[1]. S'il y a une filiation à établir, il faut la rechercher en deçà de son temps et de son milieu, remonter à Ficin, à Cuse, à Gerson, plus haut encore, à la mystique des grands siècles chrétiens. Il continue leur lignée et ainsi, même dans cette réaction contre le moyen âge et la Renaissance, Lefèvre restera un de leurs fils.

Nous touchons ici aux raisons qui ont groupé un moment, autour de Meaux, les espérances du parti réformateur et les sympathies de la royauté même. — Tout était-il donc chimérique, cependant, dans les accusations passionnées du parti

1. Cette continuité dans la pensée de Lefevre a été bien vue et mise en lumière par Graf.



intransigeant? Et les doctrines de Meaux étaient-elles sans danger pour l'unité religieuse?

Par cela même qu'elle est toujours une doctrine de renoncement individuel, la mystique de Lefèvre reste catholique. Mais il n'est pas douteux que dans cette réaction contre le catholicisme extérieur, intellectuel et légal, et la religion d'autorité, c'est la valeur dogmatique comme aussi le sens social de la doctrine qui s'affaiblit. — Ces croyants ne discutent point le dogme. Mais nous avons pu voir combien peu de place tient la spéculation dans leurs idées. Ramener le christianisme à une vie, à un esprit, à une foi simple dans la bonté, la grâce, la rédemption divines, c'était sans doute écarter les problèmes qui divisent et les discussions qui irritent. N'était-ce point aussi risquer de le dissoudre dans une religiosité vague et enlever à la foi l'ossature doctrinale qui la soutient? — Ils ne contestent pas l'Église : ils veulent vivre dans l'Église et avec elle. Mais si concevoir l'unité religieuse comme l'unité intérieure d'un même symbole, d'une même vie, dans l'Évangile et dans le Christ, était, en effet, en restaurer le fondement spirituel contre les apologistes de la contrainte ou de la loi, n'était-ce point, en revanche, ébranler la structure extérieure de son organisme? — Contre les abus de l'autorité, le relâchement des mœurs, ils ne voient de salut que dans le retour à l'esprit et aux règles évangéliques. Mais écarter les « traditions humaines » sans préciser et définir, n'était-ce point se prêter à une opposition possible entre le dogme et la foi, l'Église et l'Évangile? Cette opposition possible, Érasme l'avait vue, qui avait cherché dans sa théorie du développement, disciplinaire ou doctrinal, l'assise ferme de l'unité. Pareille conception est presque absente des *Commentaires*. L'idée que Lefèvre se fait de la vie est en effet moins sociale qu'individuelle. De la tradition doctrinale, il s'inquiète peu. Il croit à la révélation parfaite et complète. Le progrès religieux est pour lui beaucoup plus le rayonnement de l'Évangile que son enrichissement. Lui-



même cite rarement les Pères; en tous cas, il n'admet point qu'une opinion collective, quelle que soit sa possession d'état, puisse l'emporter sur l'inspiration intérieure. Il écrira, il est vrai : « Celui qui veut écouter le Christ, doit l'écouter dans l'Église et recevoir sa doctrine de l'Église [1] ». Comment concilie-t-il cette affirmation avec son principe de l'illumination par l'Esprit? Il ne le dit point. Mais reconnaître à l'Église le droit de définir, à la conscience celui d'interpréter, n'est-ce point, sous une autre forme, faire à l'individualisme religieux la plus large part?

La noblesse des doctrines n'en fait pas toujours la vertu. A l'heure où la tourmente religieuse allait secouer le vieil arbre séculaire, bien fragile semblait l'abri que l'école de Meaux ouvrait aux âmes. Pour diriger, endiguer le mouvement irrésistible qui prenait la forme d'un messianisme, il eût fallu une doctrine plus ferme, à l'assise plus solide, aux arêtes plus accusées, qui eût à la fois réformé et affermi, concilié les aspirations nouvelles avec les nécessités de la tradition. Ce fut la faiblesse de Lefèvre et de ses disciples de n'offrir qu'une mystique à des esprits qui demandaient une direction. Ils pouvaient ainsi retenir une élite; quel que fût leur effort pour entraîner le peuple, leur modération, leur candeur, leurs raffinements leur enlevaient l'audience des foules. Et suspects à l'autorité, ils seront sans crédit sur la révolution même. Parmi leurs partisans, les uns, comme eux, avec eux, sachant unir l'Évangile à l'Église, resteront catholiques. Beaucoup d'autres, comme Farel, ou ces artisans de Meaux, qui dépasseront rapidement leurs formules, iront à un évangélisme radical et intégral.

En 1521, on ne prévoyait point encore ces perspectives, et c'était dans une vision radieuse d'espoir et de foi que ces hommes allaient passer à l'action.

1. *Comm. init.*, Matth., XIII, f° 68 : 126.



LIVRE II

LES ÉTAPES



PREMIÈRE PÉRIODE

L'ÉCLOSION

(1521-1530)

CHAPITRE I

« LE RÉVEIL DE L'ÉVANGILE »

I. *Le mouvement « fabriste ».* — État général des esprits en 1521. — L'école de Meaux d'accord avec la cour. — Les conciles de 1522. Leur échec. — Évangélisation du diocèse. — Diffusion des écrits de Lefèvre. — Les missions de Caroli et Michel d'Arande (1523-1524).

II. *Le mouvement luthérien.* — Comment il se propage sous l'influence de Luther. — Pénétration rapide de ses écrits. — Les premières défections. Lambert d'Avignon, Farel, le chevalier Coct. — La campagne de presse. Les pamphlets contre les théologiens, le pape et les pouvoirs ecclésiastiques. — Attitude de Briçonnet. — Ses efforts pour se dégager du mouvement antiromain. — Influence des doctrines nouvelles sur son milieu. — L'agitation religieuse gagne le peuple.

III. *Les premiers centres* (1521-1525). — *Paris.* — La propagande luthérienne dans le clergé, les écoles, la société, le peuple. — *Meaux.* — Caractère démocratique du mouvement. — Ses chefs. — Le premier groupe « luthérien ». — Premières violences. — *Lyon.* — Fermentation des masses ouvrières. Les imprimeurs et compagnons. — Les prédications de Maigret (1524). — *Grenoble.* — Querelles provoquées par l'épuration des couvents (1522). — Pierre de Sébiville. — L'agitation à Bordeaux, à Bourges, à Alençon.

IV. *L'entrée en scène des laïques.* — Berquin. — Ses origines. — Son



action. — Le traducteur. — Le publiciste. — Le théologien. — Union du mysticisme et de l'humanisme. — Dans quelle mesure fut-il luthérien.

I

« PLÛT à Dieu que nous demandions à l'Église primitive le secret de sa foi, nous verrions bien vite refleurir, comme jadis, l'Évangile éternel du Christ. Mais les temps sont accomplis, Jésus se réveille. L'Évangile renaît avec le siècle. Puisse le Christ être annoncé ainsi dans tout pays, purement, sincèrement. Puisse bientôt être accomplie cette parole : O Dieu que toute la terre t'adore dans le culte de l'Évangile, en esprit et en vérité. » — C'est en ces termes, qu'en 1522, dans la préface célèbre des *Commentaires*, Lefèvre prédit la révolution religieuse. Cri d'âme qui n'est pas seulement le manifeste d'une école, mais d'une époque. A cette éclosion de l'Évangélisme, jamais les circonstances n'ont été plus favorables. De tous côtés se multiplient les symptômes précurseurs d'un changement.

D'une part, les esprits sont préparés. Détachés du passé par les progrès de l'humanisme et de la mystique, inquiets d'avenir, avides de certitude et de progrès, de consolation et de foi, ils n'aspirent plus seulement à une culture, mais à une vie. Et ce besoin général et profond, un mot le traduit et le résume : l'Évangile. — D'autre part, les pouvoirs publics semblent acquis. L'idée réformiste a pénétré dans les corps souverains de l'État, Grand Conseil ou parlements, qui travaillent avec méthode à l'épuration des ordres religieux. Malgré les oppositions qui commencent, elle a ses partisans nombreux parmi les théologiens eux-mêmes, dont beaucoup lisent les œuvres d'Érasme et s'initient à la culture nouvelle. Enfin, ce qui est plus précieux encore, dans un pays où nul changement n'est possible sans l'adhésion du prince, Lefèvre et ses amis vont pouvoir compter sur l'appui de la royauté.

— Amour des lettres, penchant marqué pour les maîtres de l'humanisme, ouverture et générosité d'esprit, toutes ces qualités brillantes poussaient le jeune souverain vers les progressistes. Et, en ce moment, sa politique était d'accord avec ses aspirations. Aucune période du règne où ses rapports avec Rome aient été plus tendus. La défection de Léon X (mai 1521) avait profondément irrité la Cour; l'élection d'Adrien VI avait alarmé le sentiment national. Pape intègre, aux mœurs pures, à l'âme haute, qui eût pu être un coopérateur à l'œuvre de réformes, mais pape « allemand »! Le conclave de janvier 1522 avait été une victoire de l'empereur. Quelque effort que fit Adrien pour garder la neutralité, il n'avait point tardé à pencher vers Charles-Quint. Sa médiation en faveur de la paix n'avait paru qu'une manœuvre pour nous évincer du Milanais. Le 18 juin 1523, François Ier faisait défendre d'envoyer or et argent à Rome, d'y demander la provision des bénéfices. Une campagne de presse s'engageait déjà contre le pape[1]. Sa mort ne désarma point notre hostilité. De nouveau, au conclave de novembre, les deux partis, français et impérial, s'étaient trouvés aux prises. L'élu, Jules de Médicis, avait paru si peu favorable à la France, que le roi s'était empressé de renouveler l'interdiction d'envoyer à Rome « touchant les bénéfices » et de ne payer aucune taxe à la curie[2].

Ainsi, nulle crainte de déplaire qui arrêtât les réformistes dans leur action, le gouvernement dans ses réformes. Les hommes de Meaux, pouvaient s'appuyer sur la Cour. Auprès du roi, ils avaient déjà leur alliée : Marguerite. Voilà bien

1. Sur cette attitude de la France, cf., *Bourgeois de Paris*, édit. Bourrilly, p. 94. Hofler, *Papst Hadrian VI*, Vienne, 1880, p. 304 et suiv. Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. IV², p. 9, 135. La correspondance d'Adrien avec l'Empereur (Gachard, Bruxelles, 1859) marque bien cette évolution. Le pape avait envoyé en France comme légat, Gabrielle Merino, archevêque de Bari (21 sept. 1522) : il ne réussit pas à calmer les défiances.

2. *Bourg. de Paris*, p. 96, 122.



pour Briçonnet « l'instrument choisi » de Dieu. L'évêque attache d'abord à sa maison, comme aumônier, un augustin, Michel d'Arande; « maître Michel » sera un disciple fidèle et, sur place, un défenseur dévoué. Lui-même exhorte, conseille, insiste. Si Marguerite le presse de prendre la direction du mouvement[1], à son tour, il engage sa royale élève à agir. « Quand verrez l'opportunité, lui écrit-il, le 11 novembre 1521, procurez l'affaire de Dieu à ce qu'il soit aultrement servy et honnoré qu'il n'est en ce royaulme[2].... » Ces premiers entretiens n'avaient point été stériles. L'influence de Marguerite avait peu à peu gagné son entourage. Comme le roi, la reine mère est ralliée au parti. « Il me semble, écrit la jeune duchesse d'Alençon à l'évêque, que le plus tost clorre la bouche aux ygnorans est le meilleur, vous assurant que le Roy et Madame ont bien délibéré de donner à congnoistre que la vérité de Dieu n'est point hérésie[3]. » — Ces dispositions n'allaient point tiédir dans les deux années suivantes. En septembre 1522, d'Arande prêchera à la Cour, dans la chambre même de Louise de Savoie[4], et au début de 1523, celle-ci aura toujours à cœur « l'affaire de l'Évangile ». De son côté, le roi songe alors à faire venir Érasme à Paris[5]. Il laisse circuler dans son entourage les œuvres de Lefèvre, et c'est avec son agré-

1. *Correspondance*, f° 41. Elle lui demande « d'estre evesque de tout le monde. » — Voir dans B. P. F. (1900) Becker, *Marguerite, duchesse d'Alençon et G. Briçonnet d'après leur correspondance manuscrite.*

2. *Id.*, *ibid.*, Briçonnet à Marguerite, f° 32 v°. A la suite de cette lettre, d'Arande partit pour Meaux afin de lui porter des nouvelles de la reine mère qui désirait l'entretenir.

3. *Id.*, f° 44, *id.*, f° 46 : « ... La reformacion de l'Église où plus que jamais le roy et madame sont affectionnez ».

4. Marguerite à Briçonnet, f° 219. — Elle ajoute pour l'évêque : « Vous scavez la fiance que le roy et [madame] ont à vous ».

5. *Erasmi epistolæ*, p. 734, à l'arch. d'Embrun. Le roi avait écrit personnellement, sans doute en oct. 1522. Les démarches furent reprises en 1523, et au début de 1524. — Le 4 sept. 1524, Érasme écrit à Tonstall (p. 813) : « Rex... incredibili est in me affectu. Expector. Thesauraria Turonensis parata est ».

ment que le Nouveau Testament est traduit en français[1]. Il n'était point jusqu'au chancelier lui-même qui ne se montrât favorable. En lui dédiant, en 1525, ses Épîtres canoniques, Lefèvre pourra lui rappeler la protection accordée à ses « Commentaires sur les Évangiles[2] ». Les sympathies de la Cour sont si connues qu'en Allemagne comme en Suisse on pourra croire la royauté acquise aux novateurs. En 1524, un luthérien avéré, comme Lambert, osera dédier au roi deux de ses livres, en l'invitant à professer ouvertement « l'Évangile » et à s'emparer d'Avignon.

Mais que faire et par quoi commencer?

La réforme par un concile, et par voie d'autorité, avait été envisagée d'abord par Briçonnet et ses amis, comme le meilleur moyen. — En janvier 1522, Marguerite avait demandé à son évêque de venir conférer avec le roi[3]. Ce fut sans doute à la suite de ces pourparlers que furent réunies, en mars, des assemblées provinciales. Mais en dépit du zèle des promoteurs, les résultats furent médiocres. Des questions de préséance, de privilèges, prirent autant de place que la discussion des réformes; à Paris, on vota une condamnation des livres luthériens, quelques décrets sur la correction des mœurs, un subside au roi, et ce fut tout[4]. Décidément, il ne fallait compter que sur l'action individuelle. Des règle-

1. D'après le journal de Lhermitte, nous voyons qu'en 1521, le roi avait donné l'ordre de traduire les « *Évangiles et Epistres* de sainct Paul en françoys ». Bretonneau, p. 168. — Le 16 janv. 1523, l'évêque envoie à Marguerite les commentaires de Lefèvre et de Vatable sur certains passages de l'Écriture Sainte. Le 10 janvier 1524, il transmet encore au roi et à Louise de Savoie les épîtres de saint Paul « translatées ». *Corresp.*, f° 221, 271.

2. Lefèvre au chancelier... : « Tibi placuisse commentarios nostros in Evangelia, et non solum placuisse, sed eorum tutelam..., suscepisse ».

3. Le projet dut être arrêté en déc. 1521. Briçonnet y fait allusion dans sa lettre du 22 décembre (f° 98). La convocation eut lieu en janvier 1522. *Bourg. de Paris*, p. 87. Marguerite à Briçonnet, f° 119.

4. *Bourg. de Paris*, p. 87, 88. — Le synode de Paris « ne prouffita de guères et n'y eut riens mis en effect ». Cf., A. N., X[1a] 1524, f° 145. — On n'a point les actes des autres conciles, sauf ceux de Rouen.

ments ne suffisaient plus à réformer les abus de la croyance, la prédication ou les mœurs. Œuvre immense qui réclamait des apôtres! Lefèvre et ses amis n'en ignoraient point les périls[1]. « Dieu nous donnera un jour, écrivait-il, de voir la pure lumière. Maintenant, maintenant, rien que des ténèbres, sauf chez quelques-uns! » — Que leur importe! l'espérance les soutient. Dès le milieu de 1522, par le livre, par la chaire, ils vont inaugurer leur action.

Ils commencent par Meaux. — Le premier, l'évêque donne l'exemple. Chaque dimanche, il ira prêcher dans une église pour commenter au peuple l'Évangile ou l'Épître de la liturgie[2]. Auprès de lui, en 1523, deux autres prédicateurs vont également s'adresser aux fidèles, Caroli, à la cathédrale, Mazurier, à Saint-Martin. Les esprits s'échauffaient. Déjà les Cordeliers, mécontents d'être supplantés, jetaient dans la foule le mot de « luthéranisme ». Briçonnet tient bon et étend ces mesures à tout le diocèse. En 1524, pendant l'été, il organise des lectures publiques de la Bible, exposés plus simples, plus familiers que le sermon. Gérard Roussel avait commencé à « lire » ainsi les épîtres de saint Paul. Chaque matin, pendant une heure, l'orateur commentait le texte sacré devant le peuple et, pour les lettrés, interprétait les Psaumes[3]. Bientôt ces conférences se propagèrent. Quatre des lecteurs « les plus purement instruits de l'Écriture » furent chargés par l'évêque de faire des leçons dans les principaux centres[4]. Pour achever la formation religieuse des

1. Lefèvre à Farel (6 juillet 1524). Herm., I, n° 103.

2. Briçonnet avait lui-même indiqué la prédication comme le devoir essentiel des évêques (*Sermo synodalis* de 1519). B. Un. Paris, n° 795. — *Procès*, f° 77 : « Combien qu'il ait presché continuellement en son église de Meaulx tant par plusieurs caresmes que autres jours ordinaires... ».

3. « L'évangille que led. evesque ordonne estre preschée en son diocèse.... » *Procès*, f° 73 v°. Lefèvre à Farel (6 juillet 1524). Herm., I, n° 103. Roussel à Farel (6 juill. 1524). *Id.*, n° 104.

4. Lefèvre à Farel (6 juill. 1524). Herm., n° 103. Parmi ces lecteurs, deux nous sont par ailleurs connus, le curé de Saint-Saintin, Nicole Mangin, et Jean Dumesnil, qui avait accompagné d'Arande à Alençon.



masses, Briçonnet fit distribuer lui-même des Évangiles en français, et invita les fidèles à porter ces livres aux offices[1]. Quelques mois plus tard tous les prêtres vont avoir entre les mains les *Evangiles et Epistres des dimenches*. On peut dire que, dans la plupart des paroisses, l'enseignement évangélique est constitué.

Nous aurions aimé à savoir ce que fut cet enseignement. Mais ces sermons et ces lectures sont perdus, et nous ne connaissons guère les prédications meldoises que par les censures de la Sorbonne. Roussel, Mazurier, Caroli ont-ils prêché tous les « articles » qu'on leur attribue[2]? Ils s'en défendent. Cependant, si l'Évangile reste le thème de leur apostolat, ils commencent déjà à proposer des réformes pratiques et à vouloir « épurer » le culte. — Moins de fiscalité, d'abord. Mazurier s'indigne des trafics d'argent qui déshonorent l'Église. « Prendre six blancs pour une messe, s'écrie-t-il, est une simonie pire que de trafiquer d'un bénéfice, car c'est vendre Dieu. » — Ou encore : « Faire des quêtes dans les églises en vue de payer des messes pour les défunts, ou en l'honneur de saint Sébastien.... est un abus manifeste ». Qu'on réduise les troncs, les bassins pour « le purgatoire », les obits. Il ne faut pas qu'un tintement métallique trouble l'hymne de la prière. Et pour donner l'exemple, le curé réformateur supprime toutes les quêtes dans son église Saint-Martin. — Est-ce tout? Autre réforme non moins nécessaire : celle du culte des saints. Il est devenu une superstition; il usurpe, dans les consciences, l'hommage dû à Dieu seul. « La gloire de Dieu est indivisible » enseigne Caroli[3]. Ramener les foules

1. *Procès*, f° 166 v°.

2. Voir ces « articles de Meaux », dans d'Argentré, t. II, p. XIV-XIX. — Plus spécialement, pour Mazurier, *Lib.*, *Conclus.*, f° 112 et 113 (25 sept. 1523). Mazurier et Caroli ont protesté contre l'attribution de certaines de ces formules. Elles ne représentent probablement point leur seul enseignement. Briçonnet se plaint aussi de cette mauvaise foi (*Procès*, f° 120 v°).

3. *Id.*, *ibid.*, p. XV-XVII... *Ibid.*, p. 29. Les attaques contre le culte des saints paraissent surtout l'œuvre de Caroli et de Roussel. Caroli les

à Jésus, qu'est-ce donc sinon « épurer » les usages, les pratiques, les formules, qui semblent attribuer aux Bienheureux comme une part de la puissance suprême? En conséquence, nos évangéliques commenceront eux-mêmes leurs sermons par l'oraison dominicale, non par l'Ave Maria[1]. Ils détourneront le peuple des légendes qu'il lit ou qu'on lui prêche. S'ils gardent les images, « ces livres des simples et ignorants », ils protestent cependant contre les représentations matérielles de la Trinité; ils n'admettent guère que les peintures de la naissance, de la vie, de la mort du Christ, ce qui sert uniquement à illustrer la prédication de l'Évangile. En tout cas, ils critiquent les génuflexions qui se font ou les cierges qu'on allume devant elles. Ils proscrivent l'exposition des reliques dans des châsses d'or ou d'argent. Tout ce culte matériel n'est-il point un outrage à la pure religion du Christ? — Et enfin, nos prédicateurs commencent à reviser la liturgie. Pour la conformer à leur doctrine, et en exclure tout « reste d'idolâtrie », ils excluent le *Salve Regina* des hymnes de la Vierge. Pour la rendre intelligible, ils vont, timidement d'ailleurs, vouloir la délatiniser. Ils feront chanter au peuple, en français, le symbole de Nicée et l'oraison dominicale de la Messe. Mazurier et Caroli vont plus loin encore. Ils prétendent modifier les textes officiels. Celui-ci exclura certaines prières de l'office des morts, comme peut-être le *Libera* de l'absoute; celui-là, discutera la valeur du canon de la messe[1]. Expériences dangereuses qui allaient jeter le trouble dans les esprits et provoquer une formidable opposition.

La France religieuse commençait à fixer les yeux sur les « Bibliens » de Meaux. Lefèvre et ses amis n'étaient plus

renouvellera à Paris. Il a probablement supprimé le *Salve Regina*. La suppression de l'*Ave Maria* au début du sermon est due à Roussel (Schmidt, B. P. F. (1861), p. 219, d'après une note man. du Sémin. de Meaux, 1525). Roussel est encore dénoncé comme ayant parlé avec mépris de l'Assomption (*Lib.*, *Conclus.*, f° 148, 19 août 1524).

1. D'Argentré, t. II, p. XVII, XIX.



seuls. Une petite phalange se recrutait dans le clergé, comme le prédicateur Mathieu Saunier, le cordelier Jacques Prévost, le curé de Saint-Saintin, Nicolas Mangin, mais aussi dans la bourgeoisie riche et lettrée qui entourait l'évêque. Tels, l'élu de Meaux, Le Sueur, et le jeune écolier Jacques Pavant. Que dans ce milieu fermente déjà un autre esprit que celui de Briçonnet et de Lefèvre, on ne peut s'en étonner. Mais tout entier à sa joie des progrès accomplis, le maître ne s'en inquiète guère. Il écrit, le 6 juillet 1524 : « A présent dans notre diocèse, aux jours de fête et surtout le dimanche, on lit en français l'épître et l'évangile, et si le curé y ajoute quelque exhortation, c'est sur l'un ou sur l'autre, parfois sur tous les deux[1]. » En cette même année, l'école allait étendre son champ d'action dans toute la France.

Pour convertir progressivement les esprits à la « doctrine » évangélique, elle n'entendait point se passer du concours de l'épiscopat. Tel était le plan de Briçonnet qui, voulant l'adhésion de la hiérarchie, réclamait du roi un recrutement meilleur de la hiérarchie même. En 1524, par sa lettre du 31 janvier à Marguerite, le prélat revient à la charge. Il pousse la princesse à intervenir dans le choix des évêques. « Je scay, écrivait-il, que le roi y en a mis de bons.... Je vous supplie, madame, procurer pour l'advenir l'honneur de Dieu et l'élection et choiz de ses ministres[2]. » C'était la vue profonde d'un homme de gouvernement. Mais c'était aussi une politique de longue haleine. Combien plus rapide, immédiat, était l'apostolat du livre ou de la parole? C'est par cette propagande que Lefèvre et ses amis comptaient surtout répandre dans le peuple leur idéal.

Les grandes traductions de Lefèvre étaient terminées en décembre 1523. Pour faire lire la « parole » de Dieu, il n'est donc qu'à les propager. Une édition nouvelle des Évangiles

1. Lefèvre à Farel, 6 juillet 1524. Herm., I, n 103.
2. *Corresp.*, f° 279 v°.



est imprimée à Paris en avril 1524; en janvier 1525, Colines y ajoutera les Épîtres, les Actes, et l'Apocalypse. La même année, un autre imprimeur, Simon du Boys donnera une troisième édition complète du *Nouveau Testament*[1]. Mais qu'est cela, si on veut mettre les petits livres dans toutes les mains? Le vrai moyen d'en vulgariser l'usage, est encore d'avoir à Meaux ses imprimeurs et ses presses. En juillet 1524, Roussel s'occupa de créer un atelier. Il demanda à Farel de lui envoyer des caractères de Bâle, de préférence ceux de Froben[2]. L'entreprise ne put réussir. La version française n'en continua pas moins à cheminer. « On ne saurait croire, écrira Lefèvre en 1524, depuis que les exemplaires du *Nouveau Testament* se sont répandus, combien Dieu entraine le cœur des simples à embrasser, dans certains lieux, la cause du verbe divin[3]. » L'œuvre de Lefèvre ne circule pas seulement à Paris, mais à Lyon, en Normandie, en Champagne. Vers la même époque, on l'imprime à Bâle, à Anvers et à Turin. Nous trouverons les traces de cette diffusion jusqu'en Provence et dans les pays vaudois.

Que ces traductions répondent à un besoin des âmes, on peut s'en convaincre au succès qui accueille encore d'autres petits livres. C'est bien à l'influence de Meaux qu'il faut attribuer ces recueils de prières, en français, qui sont imprimés à Paris, de 1521 à 1525. Un poète, comme Gringore n'hésite pas à traduire les *Heures* de la Vierge, et dans ces mêmes années, paraîtra une version française des *Hymnes* liturgiques. Mais surveillée, bientôt arrêtée par les théologiens, sans influence sur les illettrés la propagande des livres ne pouvait être que restreinte. Avant tout, c'est l'action

1. Sur ces éditions, voir Quiévreux, *La traduction du N. T. de Lefèvre d'Étaples* (1894).

2. Roussel à Farel (6 juill. 1524). Herm., I, n° 104. Lefèvre et ses amis ne comptaient plus sur Colines pour cette œuvre de propagande (*Id.*, *ibid.*, Lefèvre à Farel, n° 103).

3. Lefèvre à Farel (6 juill. 1524), *id.*, *ibid.*, n° 103. — Lefèvre ajoute d'ailleurs : « Juste conquereris non satis late invulgatos... ».

individuelle, celle de la tribune ou de la chaire, qui frappe les foules. Farel l'avait compris qui conseillait à ses anciens amis des disputes publiques[1]. On sait avec quel succès, Luther, Zwingli et lui-même s'étaient servis de ce moyen. Ces démonstrations bruyantes répugnaient à l'école de Meaux. « Le temps n'est pas encore venu, répondait Roussel. Et ce serait une lutte bien inutile contre les portes de l'enfer, avant que l'Évangile ne fût connu. » A quoi bon ces controverses et ces attaques? Mieux valait prêcher simplement l'Évangile « prier, travailler, convertir avec l'esprit de l'Évangile ». Tâche immense déjà que cet apostolat! Deux hommes surtout vont s'y appliquer : Caroli et le prédicateur de Marguerite, Michel D'Arande.

Ce sont les missionnaires du groupe. Esprit inquiet, retors, aventureux, incapable de se fixer dans une doctrine ferme et oscillant toujours entre des partis contraires, poussé de l'Église à la Réforme, de la Réforme à l'Église, mais orateur puissant, familier, sachant parler au peuple, et dans le peuple, aux femmes, Caroli est déjà célèbre pour ses prédications meldoises de 1523. Le 2 juillet, il est dénoncé à la faculté de théologie qui lui demande de prêcher, « avec discrétion[2]. » Au début de 1524, nous le voyons à Paris. De mars à juillet, il parle à l'église Saint-Paul. Il y commente l'*Epître aux Romains*. En quel sens? on le devine sans peine en lisant les enquêtes des théologiens qui ne relèvent pas moins de trente-trois propositions hétérodoxes : celle-ci entre autres, que « l'Évangile était en sommeil, et qu'il se lève[3] ». La Sorbonne veut lui fermer la bouche. Mais citations et menaces ne l'émeuvent point. Le 9 octobre, il prêche à Saint-Gervais. « Sermon scandaleux! » déclarent ses adversaires, il parle en-

1. Roussel à Farel (24 août 1524). *Id.*, *ibid.*, n° 117. Œcolampade et Zwingli avaient écrit dans le même sens; les lettres sont perdues.
2. *Lib.*, *Conclus.*, f° 98.
3. Roussel à Farel (6 juill. 1524). Herm., n° 104 : « Non sine magno Evangelii profectu. D'Argentré, t. II, p. 29.



core le 18 et le 28 octobre[1]. Il eût sans doute tenu la chaire pendant l'avent, si la faculté n'avait réussi à lui fermer les églises de Paris. Mais en février 1525, Caroli reprendra, sous une autre forme, son enseignement. Il fera, sur les Psaumes, des lectures dont l'autorité ecclésiastique ne tardera pas à s'émouvoir.

Aussi hardi, peut-être plus éloquent, assurément moins versatile est Michel d'Arande. Ermite de Saint-Augustin, du même ordre que Luther, il a pu mériter de tout le parti réformiste cet éloge de ne prêcher « que purement l'Évangille[2] ». Dès 1522, il avait commencé à le « lire » à la Cour, devant les membres de la famille royale. Tel avait été le retentissement de ces conférences qu'elles avaient ému le confesseur du roi, un lettré cependant, Guillaume Petit, inquiet du succès des doctrines et plus encore sans doute du succès de l'orateur[3]. Mais appelé, par ses fonctions à suivre Marguerite dans ses déplacements, « Me Michel » n'allait point tarder à répandre, dans les provinces, les idées nouvelles. Nous le voyons à Alençon en 1523, où il donne une mission évangélique, avec Me Jean Dumesnil[4]. Nous le retrouvons à Bourges où il prêche le carême de 1524. Imposé par la duchesse, soutenu par les officiers royaux et le chapitre, contre l'archevêque lui-même, d'Arande avait parlé à Saint-Étienne « entouré d'une foule non petite de peuple[5] ». A la fin de juillet 1524, il suit la cour à Lyon; et tel est déjà le retentissement de sa parole que le nonce Aléandre croit devoir se renseigner auprès du roi sur ses ten-

1. *Lib.*, *Conclus.*, f° 155 v°. Il devait prêcher l'avent à Saint-Gervais. — *Id.*, *ibid.*, f° 157 v°, 158. Sermons pour les fêtes de saint Luc, de saint Simon et saint Jude.

2. Sébiville à Coct (28 déc. 1524). Herm., I, n° 132.

3. *Lib.*, *Conclus.*, f° 81 v° : « Asseritur non esse sane doctrine sed errores quosdam seminare presertim quo ad cultum sanctorum » (15 nov.).

4. Lefèvre à Farel (6 juill. 1524). Herm., n° 103.

5. A. D., Cher, G. 378. *Delib. capit.*, f° 12 : « Prædicavit... novissima (17 juin) ». Nous verrons plus loin le résultat de ces prédications.

dances. En décembre, le courageux augustin prêche l'avent à Mâcon[1].

En deux ans, le mouvement parti de Meaux avait ainsi débordé sur plusieurs centres du royaume. Ces manifestations, ces succès, l'appui déclaré de la sœur du roi, « la plus évangélicque » du royaume[2], éveillent chez les partisans de l'Évangile les plus vifs espoirs. « Notre France reçoit déjà, avec la plus grande joie la parole de Dieu, s'écrie Farel, le 2 avril 1524. » « Dans toutes les Gaules, écrit Pierre Toussain, la parole de Dieu progresse de jour en jour. » Vraiment, les temps prédits par Lefèvre sont-ils venus[3]?

Le vieux maître rêvait une renaissance pacifique. C'était bien autre chose, une révolution religieuse qui commençait.

II

Elle commence par l'infiltration des écrits luthériens.

A peine pouvons-nous croire la rapidité prodigieuse avec laquelle, dès 1519, ceux-ci se répandent. Envahies déjà, l'Alsace et la Suisse : Strasbourg, Mulhouse, Zürich, Bâle. C'est par milliers qu'on les vend dans ces villes[4]. La même année, ils pénètrent à Paris. Dans la curiosité générale qu'éveille la lutte, érudits ou hommes d'église veulent connaître les idées du « petit moine ». On le discute, donc on

1. D'Arande était au début de décembre, à Lyon, dans l'entourage de Marguerite. Sur son séjour à Mâcon, cf., Coct à Farel (17 déc. 1524). Herm., I, n° 130 : « Arandius presche a Mascon ».

2. Sébiville à Coct (28 déc. 1524). Herm., I, n° 132.

3. Farel à Corneille Scheffer (2 avril 1524). Herm., n° 97. — Toussain à Farel (2 août 1524). *Id.*, n° 109. Œcolampade était moins optimiste.

4. Sur cette diffusion dès 1519, cf., Froben à Luther (14 février). Enders, I, n° 149. — Capiton à Luther; *id.*, n° 150 : « Helvetia et Rhenana regio ad oceanum usque solidos amicos fovet Luthero ». Ce sont ces renseignements qui permettent à Luther d'écrire à Lang (13 avril), *id.*, II, n° 172 : « Dispersisse... in Italiam, Angliam, Galliam et Brabantiam, omnia exemplaria.



le lit. De Bâle, en février, Froben a envoyé par ballots les traités déjà célèbres : peut être les *Decem Præcepta*, la réponse à Prieras, les *Resolutiones* sur les indulgences. Succès énorme de vente. Des hommes graves comme Budé, des théologiens même, des sorbonnistes approuvent[1]. D'aucuns lui écrivent, et c'est peut-être à ces partisans lointains que Luther fait allusion, quand lui-même affirme que beaucoup en France professent ses dogmes[2]. En 1520, la condamnation papale transforme le mouvement, elle ne le ralentit point. Les cargaisons des écrits défendus continuent à arriver à Lyon et, de là, à se répandre jusqu'à Avignon. De Paris, Glareanus peut écrire, le 1er novembre : « Aucuns livres ne sont achetés avec plus d'avidité.... Un libraire en a vendu quatorze cents[3].... » Moins d'un an plus tard, en juillet 1521, la faculté de théologie informera le Parlement que circulent « certains livres imprimez..., translatez de latin en langaige françoys... en grant scandalle et opprobre de la foy catholicque[4] ». Avant même que l'école de Meaux n'ait inauguré ses prédications populaires, cette diffusion des écrits luthériens agite tous les esprits.

Les pouvoirs publics s'émeuvent. Le 3 août 1521, le Parlement ouvre la chasse à ces intrus. A son de trompe, il fait sommer « les librayres, imprimeurs et aultres gens » qui avaient des livres de Luther de les porter au greffe dans la huitaine[5]. Peine perdue : les livres continuent à courir.

1. Froben avait envoyé au début de 1519, 600 exemplaires de ces livres à Paris. Enders, I, n° 149. Il ajoutait : « Venduntur Parisiis, leguntur etiam à Sorbonicis et probantur ».

2. Sur les sympathies des lettrés, cf. Tschudi à Beatus (17 mai 1519), *Beatus Rhenanus Briefwechsel*, n° 110 : « Lutheri opera ab universa eruditorum cohorte... excipi ». Budé à Flisco (13 déc. 1521), Opp., Bâle, 1557, p. 349.

3. Glareanus à Zwingli (1er nov. 1520). Ed. Egli, n° 160. — Pour Lyon, Vaugris à B. Amerbach (23 nov. 1520). Bâle, Universitätsbibliothek, *Epistolæ*, G. II, 30, f° 203. — Pour Avignon, Bonif. Amerbach à Basile Amerbach. *Id.*, *ibid.*, G. II, 13, f° 113 (17 oct. 1520) : « Lutheri quædam apud nos sunt ».

4. A. N., X1a 1523, f° 310.

5. *Bourgeois de Paris*, p. 101.



En mars 1522, le concile de Paris pousse un nouveau cri d'alarme contre ces ouvrages. Et quels ouvrages! La *Captivité de Babylone*, le traité *des vœux monastiques*, le pamphlet de Mélanchthon contre les théologiens de Paris [1], les thèses de Carlstadt sur le *Célibat des prêtres*, sur la *puissance ecclésiastique*. En juillet 1523, le Parlement convaincu que la plupart des libraires de Paris écoulent secrètement des livres luthériens, ordonne une perquisition. Un grand nombre de ces écrits est découvert, et chez Berquin, on trouve, outre la *Captivité de Babylone*, le traité sur l'*Abrogation des Messes privées* et un recueil de propagande populaire contenant certains extraits de Luther, Mélanchthon, Carlstadt [2]. Le 5 octobre, la Sorbonne signale encore, en les condamnant, les œuvres de Mélanchthon qui ont pénétré en France : ses *Loci communes*, son récit de la dispute de Leipzig, les *Commentaires sur l'Épître aux Romains*, les *Declamationes* sur saint Paul [3].

Ces livres proscrits, par quel moyen les arrêter? De Francfort, de Nuremberg, de Strasbourg, de Bâle, ils sont expédiés par les grandes maisons allemandes, qui, presque toutes, ont, à Paris ou à Lyon, une succursale. Ils se cachent dans le ballot du colporteur, la cargaison du batelier, dans l'officine du libraire, chez des affiliés discrets, souvent même sous des noms d'emprunt [4]. Aussi bien, commencent-ils à se glisser partout, non seulement dans les deux grandes villes du royaume, mais dans d'autres centres où on en peut suivre la trace. A Bordeaux, en 1523, dans la succession d'un chanoine, Lancelot du Fau, évêque de Luçon, se trouve un « Martin Luther ». Dès 1522, le *de Votis monasticis* a pénétré

1. Dès juillet 1521, Glareanus a entre les mains la *Captivité de Babylone*. Glareanus à Zwingli, 4 juillet. *Epistolæ*, n° 183, Ed. Egli.

2. D'Argentré, t. II, p. XII.

3. *Lib.*, *Conclus.*, f° 113 v°. — Le petit traité de Mélanchthon sur *la Passion du Christ*, est édité en français.

4. Briçonnet signale dans son décret du 15 oct. 1523 ces écrits de Luther « sous noms empruntez ».



à Avignon ; les livres luthériens sont signalés à Meaux, en octobre 1523, à Grenoble, en 1524, à Bourges, en 1525; peut-être vers la même époque sont-ils colportés en Normandie[1]. Dès 1523, l'évêque Guillaume Petit peut affirmer que l'hérésie s'est infiltrée dans plusieurs diocèses du royaume[2]. Visiblement, ces dépôts clandestins se multiplient, et, dès cette année, les mesures prises par le gouvernement royal contre la propagande des idées nouvelles nous prouvent avec quelle intensité l'influence des écrits luthériens se fait sentir dans le pays.

Qu'on s'imagine, en effet, l'action de cette parole de flamme sur les passions, les espoirs, les haines, déjà surchauffés par les controverses, dans les centres religieux ou intellectuels, couvents de son ordre, groupes d'étudiants, cercles de lettrés, parmi tous ceux qui, ennemis-nés des théologiens ou des moines, n'attendent que le signal des temps nouveaux! « On parle de Luther, » écrit d'Avignon Amerbach à son frère, le 29 octobre 1520; « discours, opinions, jugements sont opposés ». Or, dans ce tumulte, déjà les défections commencent. En juin 1522, précisément à Avignon, le prédicateur général des Franciscains, frère Lambert, quitte son couvent. Après avoir rejoint Zwingli à Zürich, il jette le froc, se rend à Wittenberg, y écrit, y enseigne, et en juin 1523, s'y marie avec la fille d'un boulanger d'Hartzberg[3]. — Il n'est déjà plus seul. A la fin de 1523, c'est dans

1. Bordeaux. A. D., Gironde, G. 327. — Avignon. Lambert, *In minoritarum regulam Comm.*, 1523. — Meaux. Décret synodal du 15 oct. 1523 (Bretonneau, p. 170). — Grenoble. Sentence contre Sébiville (16 nov. 1524), B. Un., Paris, n° 375. — Bourges. A. D., G. 378. *Delib. capit.*, f° 96 (1er déc. 1525). — Rouen. Arrêt du parlement contre les livres luthériens (9 mars 1524). B. N., Fr. 24113, f° 204 v°.

2. A. D., Aube, G. 1282, f° 4. *Delib. capit.* (29 avril).

3. Le départ de Lambert doit se placer entre le 5 et le 8 juin 1522. Herm., I, n° 51, N. à Agrippa (5 juin). — Du 8 au 15 juin, il prêcha à Genève, puis à Lausanne, le 17 ou le 18. Il porte encore l'habit, et se rend à Fribourg, muni d'une lettre de l'évêque S. de Montfaucon. Au début de juillet, il est à Berne, et arrive, en décembre, à Wittenberg. — Sur Lambert, cf., Baum, *Lambert von Avignon* (1840).



l'entourage même de Lefèvre, un jeune maître ès arts, Guillaume Farel, qui quitte la France. Il se retire à Bâle, où il va tendre la main à Œcolampade, et bientôt s'unir au parti zwinglien[1]. Comme lui, et vers la même époque, un autre dauphinois, Anémond de Coct, seigneur du Chatelard, va émigrer en Suisse et se rendre en Allemagne. Audacieux, habile, informé, le « chevalier » est sans cesse sur les routes, porteur de lettres, de nouvelles, de livres, peut-être d'argent. Nous le voyons à Wittenberg, en juillet 1523; il retourne en Savoie, repart pour Zürich, en novembre. En 1524, il séjournera à Bâle, mais se rendra secrètement, à plusieurs reprises, semble-t-il, à Lyon et à Paris[2]. Dès lors, Coct a partie liée avec Farel. Il lui transmet des nouvelles de France, de sa famille, de ses amis. Déjà même, il songe à une organisation méthodique de la propagande révolutionnaire. Il traduit ou fait imprimer des traités de Luther. Il cherche à créer une imprimerie française destinée à « inonder » la France des écrits évangéliques[3] ». De son côté, Lambert avait conçu le même projet[4]. L'agitation antiromaine qui divise toute l'Allemagne commence à trouver en France des agents et des chefs. L'armée d'attaque se prépare contre la vieille religion.

1. Nous ne savons pas la date exacte du départ de Farel. Il était à Bâle le 1er janv. 1524. Mais il avait auparavant fait une tentative en Guienne. Canaye à Farel (13 juill. 1524). Herm., n° 105. — On ne retrouve aucune trace d'un séjour à Gap, à la fin de 1523, comme l'affirme Froment.

2. Sur Anémond de Coct, cf., *France protestante*. Coct porta au duc de Savoie une lettre de Luther en sept. 1523. Sur ses voyages et son activité, cf. P. Toussain à Farel (2 août 1524). Coct à Farel (2 sept. 1524). Le même au même (17 déc.), Herm., nos 109, 120, 130.

3. Coct à Farel, 2 sept. 1524 : « Opto... Galliam evangelicis voluminibus abundare ».

4. Lambert à Spalatin (14 juin 1523), Herm., n° 70 : « Gallice item nonnulla edere cepi, quod ad me ex Amburgo nuncii advenerint, tractatus gallicos postulantes. Aiunt enim quod illic sit, qui ea lingua elimatissimos possit cudere libros... ». Nous reviendrons sur ces rapports avec l'étranger.



Ce qu'ils sont, et ce qu'ils veulent, il suffit d'ouvrir leurs livres ou leurs lettres pour s'en convaincre. Dès février 1523, Lambert, dans un manifeste retentissant, a exposé les « raisons pour lesquelles il a rejeté la règle et l'habit des Mineurs ». Il n'est point de satire plus violente contre les moines[1]. En août, il publie son « commentaire évangélique sur la règle franciscaine ». Nulle diatribe, même chez Luther, plus passionnée contre la papauté et la hiérarchie. « Je ne tiens pour rien, déclare-t-il, les approbations, décrets, déclarations, censures, tout ce que dit cette homme de péché.... » « Fille de perdition, Antéchrist révélé par la parole de Dieu, courtisane, prostituée, dont le royaume sera renversé par l'Évangile... » tels sont les termes dont il se sert envers la l'Église romaine. L'ordre ecclésiastique n'est pas mieux traité. « C'est le royaume de Satan[2]. » — A son tour, le « chevalier » Coct renchérit sur ces violences. Pour témoigner du lien qui l'unit à Lambert, il a tenu à écrire lui-même la préface de ses *Commentaires*. « C'est ici, comme dit le prophète, la voix des réchappés et de ceux qui se sont enfui de Babylone, pour annoncer dans Sion la vengeance de notre Dieu et la vengeance de son temple. Le temple de Dieu, c'est l'esprit des fidèles, dans lequel ne peut trôner un instant cet homme de péché, le Phalaris des Romains. Si donc, tu désires, ô lecteur, connaître les abominables souillures de ses satellites, des Franciscolâtres... et de toute la moinerie, leurs superstitions pires que celles des païens et les mystères de l'Égypte... achète ce petit volume. Il dévoilera à fond les impostures de ces renards... qui nous ont vendu, à la place de la sagesse qui est notre tête..., cette stupide tête d'âne qui s'appelle le pape et l'Antéchrist[3]. »

Appel passionné, qui sous sa forme latine ne peut encore

1. Herm., I, n° 64.

2. *In minoritarum regulam Commentarii vere evangelici*. Avec une préface de Luther et Anemond de Coct. Wittenberg, juillet 1523.

3. Ouv. cit. — Anemundus Coctus, eques gallus, pio lectori,

émouvoir qu'une élite. Cependant, comme en Allemagne, c'est à la foule que les chefs du mouvement vont s'adresser. Et ils commencent l'attaque par les théologiens. Le 15 avril 1521, la faculté de théologie avait condamné les doctrines de Luther. La riposte est immédiate, et traduit en français « avec quelques autres », le livre de Mélanchthon contre le *furieux décret des théologastres de Paris*, donne le signal. Petits livrets, feuilles volantes, dialogues, farces, complaintes, sans date, sans nom d'auteur, sans lieu d'origine, c'est une campagne de presse qui s'organise et va livrer à la risée publique les vieilles autorités. Sus aux théologiens! ces « ânes », ces « cuistres », qui ont osé condamner Luther. Voilà la première cible de ces sarcasmes. En cela, nos gens visent juste. Pour étendre le parti, il n'est meilleur moyen que d'y appeler les humanistes, et pour les avoir, de bafouer leurs ennemis. Les théologiens peuvent bien défendre l'orthodoxie; comment songerait-on à lire ou à écouter des « ignares qui ne savent point le grec »! — Mais peu à peu, le ton s'élève et s'enhardit. Sus aussi à la papauté, aux décrétales, aux « traditions humaines »! Le roi laisse faire, mal informé, amusé peut-être, en tous cas, intéressé lui-même à une agitation qui sert sa politique. Louis XII n'en avait pas usé autrement avec Jules II. Partant, le flot s'enfle, grossit, déferle en libelles passionnés. On se passe ceux de Hutten : « la Tryade romaque », « le Paradis du Pape Jule, » caricatures mordantes de la curie que Berquin traduit ou fait traduire. On applaudit à la « Farce des Théologastres ». On s'amuse du « Catholique du Pape et de Moyse » ou du « Débat de piété et superstition », tout farci « de blasphèmes luthériens [1] ». Voici Farel qui lance sa bro-

1. La réponse de Mélanchthon : *Adversus furiosum Parisiensium theologastrorum decretum* composée en mai, est, dès juillet, vendue et traduite à Paris. — Strasbourg semble bien l'un des centres de ces campagnes. Capiton à Érasme (14 oct. 1521). « Luterani omnia furiosius, insolentius, arrogantius. » *Erasmi epist.*, p. 667. Le « murman » y sera imprimé.



chure « sur les Parisiens et le Pape » dont Érasme peut dire qu'il n'a jamais rien lu de plus insolent [1]. Peut-être est-ce aussi à Farel qu'est dû un autre pamphlet populaire, « le Murman ». Celui-ci est tout à fait dans le ton de la *Captivité de Babylone*. Il ne se contente point d'attaquer le culte des saints et des morts, le purgatoire, le célibat ecclésiastique. Aux négations, il joint l'insulte. « Les chrétiens trompés par le pape adorent le diable.... Les prêtres qui offrent le sacrifice sont des prêtres de Baal. Les paysans, s'ils savaient ce que disent les prêtres du Canon, ne donneraient point une ordure pour la messe [2].... » Quel dommage que la plupart de ces écrits soient perdus! La violence de l'attaque sert au moins à expliquer l'âpreté de la défense. Ces livrets mêmes sont-ils français? Beaucoup, en tout cas, viennent d'Allemagne; telle, cette complainte destinée aux étudiants de Paris, qui accuse nos théologiens de traiter l'empereur d'Antéchrist. A la veille de Pavie, le reproche était piquant. Mais tout se mêle dans cette tempête où les souffles de l'étranger viennent pousser au désordre et attiser l'agitation [3].

Ainsi, au moment où l'évangélisme de Meaux commence sa propagande, est formé un évangélisme révolutionnaire, soudé à Luther par ses doctrines et plus encore par ses violences. Même accent et mêmes procédés. « Ces hommes, dira Clichtowe, ont pris Luther pour maître.... Sous prétexte de liberté chrétienne, ils réclament pour eux, ils accordent aux autres une licence complète : le mariage aux prêtres, la rupture des vœux aux moines, à tous, la transgression des préceptes de l'Église. » — « C'est bien, dira Hangest, une sédition [4]. » — Elle va entraîner l'école de Meaux elle-même, quelque effort que fasse l'évêque pour la dégager.

1. *Epistolæ*, p. 819. Érasme à Mélanchthon (6 sept. 1524).
2. D'Argentré, t. II, p. 7, 8.
3. *B. Un.*, Paris, n° 795.
4. Clichtowe, *De veneratione Sanctorum, libri II* (1523). Préface. — Hangest, *De libero arbitrio* (1525). Préface.

Dans cette tempête de passions et d'outrages rien de plus urgent, en effet, pour les modérés, que de se définir. Se séparer des violents était le seul moyen de se défendre. Il fallait rompre avec le parti si l'on ne voulait rompre avec l'Église. Nécessité que Briçonnet avait comprise. D'un côté, harcelé, dénoncé par ses ennemis, débordé de l'autre par les « abusans de l'Évangile », il avait résolument posé ses limites. Dès 1522, il avait souscrit aux mesures du concile de Paris contre les livres luthériens. Le 15 octobre 1523, il lance un monitoire contre ceux qui tiennent, lisent, propagent les écrits de Luther. Le 13 décembre, il révoque des prédicateurs suspects[1]. En mars et avril 1524, lui-même dénoncera du haut de la chaire les doctrines nouvelles dirigées contre la messe, le culte des saints et le purgatoire. Mais en même temps pour bien marquer qu'il ne renie rien de ses réformes, il les continue. Il annonce hautement que malgré « les ennuis, les abbayemens et les injures » il ne fera faute de « repaistre » son troupeau de vérité évangélique. C'est à ce moment qu'il établit des lectures sur les Livres Saints. En 1525, il ne cesse d'attaquer « ceulx qui veulent empescher la vraye lumière évangélique et la congnoissance de la Saincte Escripture[2] ». — Moins fermes dans leur orthodoxie ou dupes de leurs amitiés, Lefèvre et ses amis commençaient à laisser dévier le mouvement.

Influence surtout de Farel, qui avec son génie de l'action,

1. Bretonneau, p. 170. — Un premier décret du 12 avril 1523, révoque les prédicateurs, mais pour des causes morales. C'est entre cette date et le 15 oct. 1523 que les doctrines luthériennes se répandent à Meaux.

2. *Registre de Lhermitte.* Bretonneau, p. 198. Exhortations au vieux marché, 29 mars. — A Saint-Remi, 31 mars. — A Saint-Christophe, 1[er] avril. — Pour bien marquer son attitude, Briçonnet en prêchant sur le culte des saints, « admonesta... le peuple qu'il prist garde de ne déférer à la créature, ce qui appartient à Dieu seul... ». Il dit aussi « que s'il restoit encore quelque chose à réformer tant ès mœurs *qu'en la doctrine*, ils le trouveroient toujours luy et ses officiers, tout prests à réunir leurs plainctes et y apporter le remède ». *Id.*, p. 203. L'histoire de « l'apostasie » ou de « la palinodie » de Briçonnet est une assertion sans fondement.



va essayer d'unir toutes les formes et les forces de l'Évangélisme. Pourquoi Lefèvre ne serait-il pas, en France, le chef du mouvement? Et ses relations personnelles avec les évangéliques suisses, comme Œcolampade et Pellican, ne le préparaient-elles point à ce rôle[1]? Farel sut profiter de ces contacts. Dès le mois d'avril 1524, il essaye d'entraîner Lefèvre, tout au moins de le compromettre. Il le met en rapports avec les évangéliques de Lyon. Il lui signale les travaux de Pomeranus. Il lui envoie ou lui fait envoyer les principaux écrits des chefs du mouvement hétérodoxe : les commentaires de Mélanchthon sur l'Écriture, la *Cathéchese* de Lonicer, le livre de Simon Hesse sur la puissance ecclésiastique, en même temps que l'*Apologie* de Zwingli et son traité sur le canon de la messe[2]. En juillet, ces instances se précisent. Communiquant au vieux maître les thèses prêchées à Breslau par J. Hess sur la grâce, la liberté chrétienne et le mariage des prêtres, Farel lui recommande un prédicateur évangélique qui désire annoncer en France « la pure parole de Dieu[3] ». En même temps, il pousse Roussel à des attaques ouvertes et réclame de ses amis des concours d'argent.

Cet appel à une action commune, internationale, n'allait point être entendu. Mais ces rapprochements opéraient déjà une déviation des doctrines. Sous la logique de certains de ses principes et l'ambiance des négations radicales, l'évangélisme de Meaux subissait le glissement vers l'hérésie. Lefèvre lui-même est ébranlé par les écrits qu'on lui adresse et souscrit à la plupart des thèses de Breslau[4]. Plus visible encore est le

1. Briçonnet lui-même avait lu avec sympathie les œuvres déjà publiées d'Œcolampade, notamment ses commentaires sur Theophylacte et ses Homélies de saint Chrysostôme. (Lefèvre à Farel, 6 juillet 1524.) Mais il ne faut pas oublier qu'Œcolampade et Pellican n'avaient point alors officiellement rompu avec l'Église. Pellican portait encore l'habit monastique et disait la messe.

2. Lefèvre à Farel (20 avril 1524). Herm., I, n° 98.

3. Lefèvre à Farel (6 juillet 1524). *Id.*, *ibid.*, n° 103.

4. Lefèvre à Farel (20 avril 1524). — « Omnia quae a te veniunt et Germania mihi maxime placent. » — Le même au même (6 juillet) sur les

fléchissement de ses disciples. Vainement l'évêque recommande aux hardis missionnaires, la patience et la mesure[1]. Il n'est pas douteux que les *Evangiles et Epistres des dimenches* n'appuient plus fortement que les *Commentaires* sur l'opposition des œuvres et de la foi, des traditions et de la Parole. Dans sa prédication parisienne de 1524 et de 1525, Caroli va déjà bien au delà de Lefèvre. Il révoque en doute le pouvoir de l'Église d'obliger sous peine de péché mortel. Il compare les images aux « idoles ». Il enseigne que Dieu « ne regarde point les œuvres et les mérites des hommes pour bailler sa grâce ». Il proclame le droit de tout fidèle, non seulement à lire, mais à interpréter l'Écriture. « Je dis qu'il est bien vray qu'en la science de Loix, un homme ne sera pas avocat en Parlement, s'il n'est licentié ou bachelier.... mais je dis qu'un chacun, docteur ou non docteur, bachelier ou non bachelier, peut prescher et administrer la Saincte Escripture[2]. » Et ceci encore pour son auditoire féminin. — Nos théologiens se disent : « Je suis M. notre maître : je suis M. le grand bachelier ; mais une pauvre sainte femme pourra entendre la Sainte Ecriture plus parfaitement qu'ils ne font ».

Aussi bien, le mouvement n'est déjà plus dans l'élite, les cercles lettrés ou les écoles. L'agitation a gagné la rue, la place publique, l'atelier et l'église. L'heure est venue où, selon le mot d'Érasme, des cabaretiers vont disputer de l'Évangile. — Peuple, prends et lis ! — Et il prend, et il lit

thèses de Breslau : « Mirum est quam consono spiritu de verbo Dei, de summo Christi sacerdotio, de matrimonio omnia dicantur... ». On ne voit pas cependant, comme le prétend Barnaud, que ces thèses aient influé sur sa doctrine.

1. Briçonnet à Marguerite (25 fév. 1524). *Corresp.*, f° 203, au sujet de d'Arande. Pour guérir les maux de l'Église « il y a des receptes... bonnes en soy, mais bien dangereuses et très souvent mortelles, celles (si elles) ne sont prudemment circonstanciées et sûrement appliquées ». Il demande même au roi et à la régente d'intervenir pour éviter « scandalle ».

2. D'Argentré, II, p. 27 et suiv.



en effet, mais avec toute la passion, toute la logique de sa nature. Artisans ou paysans ont entendu dire que l'Évangile est tout, qu'il est à eux, qu'ils sont appelés, à leur tour, à le comprendre. Eux aussi, ayant la foi, ont donc la grâce. Eux aussi sont prêtres. Comme un vin capiteux qu'ils ne connaissent point, et où soudain ils trempent leurs lèvres, la Bible les enivre et les exalte. — A Meaux, des cardeurs, des tisserands, des femmes font « conventicules » pour parler des Livres Saints[1]. A Bourges, les prédications de d'Arande ont divisé le clergé, et contre l'archevêque, la foule prend parti pour le prédicateur[2]. A Paris, à la suite des lectures de Caroli et de Roussel, le Parlement remarque que nombre de gens « au moïen de ce qu'ilz lisent les livres de la Saincte Escripture translatez de latin en françoys sont inventeurs de plusieurs hérésies, font conventicules, disputent et traictent de la foy catholicque, contemnent les commandemens et ministres de l'Église, se divertissent du train commun des vrays fidèles[3].... » Des orateurs improvisés se lèvent dans les temples, interrompent le sermon, critiquent le prédicateur. Voilà même les femmes qui s'en mêlent. « Dévotes » ou « théologiennes » en remontrent aux docteurs. La bride est lâchée aux pauvres gens qui interprètent à leur guise les Écritures, discutent sur la foi, organisent des réunions. Et « on s'aperçoit que des scandales, des tumultes, des schismes s'élèvent entre les fidèles, ceux-ci tenant pour un dogme, ceux-là pour un autre », l'un approuvant ce que l'autre repousse[4].

Ce n'est point seulement la révolution, mais l'anarchie. —

1. Schmidt, art. et note cités, B. P. F. (1861), p. 219.

2. A. D., Cher, G., 378. *Delib. capit.*, f° 330. « Populi virorum et mulierum in multitudine non modica.... Quæ omnia... domini rata et grata habuerunt » (15 fév. 1524).

3. A. N., X[1a] 1529, f° 107.

4. Petri Sutoris, *De tralatione Bibliæ* (1524) f° 97. Mêmes faits à Meaux (voir plus loin). D'Argentré, p. XIV. *Determinatio* des articles de Meaux, préambule. La *Farce des Théologastres* fait allusion à ce rôle des femmes (p. 203).



« L'hérésie pullule » s'écrient, au début de 1525, les défenseurs alarmés de l'ordre. — Pas encore. — Mais déjà apparaissent les premiers centres où le « luthéranisme » français se constitue.

III

Comme toujours, dans cette mêlée confuse des aspirations et des doctrines qui s'unissent pour détruire, sans songer encore à édifier, c'est la modération qui va céder à la violence. Celle-ci a pour elle la logique. La foi seule! l'Évangile seul! Rien de plus simple, en effet, que ces formules que les foules peuvent comprendre et appliquer. Et elle trouve de suite des adhérents. Révoltés, aigris, enthousiastes, tous ces impatients d'une réforme immédiate et complète, vont pousser à un mouvement qui répond si bien à leur besoin d'indépendance ou à leur rêve d'égalité. — Paris donne l'exemple. Dans cette atmosphère d'idées, de controverses, de nouvelles, où elle a pénétré, la révolution religieuse commence à s'étendre et ondule jusqu'aux dernières couches de la population.

Elle fermente dans le clergé. Dès 1523, au couvent des Augustins, une voix s'élève pour prêcher le nouvel Évangile. Un moine, Arnauld de Bronoux, qui dans son cloître, avait fait des lectures sur l'épitre aux Romains, prêche publiquement dans les églises contre les œuvres satisfactoires et les prières pour les morts. A Saint-Merry, il attaque les observances. Le 29 juin, dans la chapelle de l'ordre, il s'en prend à l'autorité du pape, des canons et aux abus de la hiérarchie. Il sera bientôt poursuivi et obligé de rétracter. Qu'importe! L'agitation continue dans le couvent, où, en juillet 1526, un autre augustin, frère Bernard, sera poursuivi pour avoir prêché contre les constitutions ecclésiastiques et le culte des saints[1]. A leur tour, les séculiers sont atteints. Le

1. *Lib.*, *Conclus.*, f°s 97, 98 et suiv. (30 juin, 13 août 1523). — D'Argentré, t. II, p. 46 (juill. 1526).



14 décembre 1524, le chapitre de Notre-Dame est obligé de fulminer un monitoire général contre ceux de ses membres ou habitués qui se passent, de mains en mains, un livre hérétique[1]. L'année suivante un chanoine de Saint-Germain-l'Axerrois et un prêtre sont inquiétés comme suspects. Or, si dans le clergé, encadré et surveillé, s'infiltrent les tendances nouvelles, que dire des milieux intellectuels, de la jeunesse, ouverte par nature, par entraînement, à toute nouveauté qui paraît une vérité?

Parmi les théologiens mêmes, les idées nouvelles ont pénétré. Maigret, Caroli, Mazurier appartiennent à la Faculté. En 1522, on y lit Érasme avec faveur; en 1525, Beda y dénoncera le « grand nombre de luthériens ou favorables à Luther[2] ». Il ne sera pas moins nécessaire de prendre des mesures contre l'indiscipline des jeunes bacheliers. — Velléités de révolte, qui s'accusent dans les facultés laïques. Dès octobre 1521, l'Université laisse imprimer et circuler la réponse de Mélanchthon aux théologiens de Paris[3]. Les facultés supérieures, il est vrai, se défendent contre les doctrines nouvelles. Mais gagnés à l'humanisme, les *artiens* vont plus volontiers y prêter l'oreille. C'est d'abord tout un groupe d'étudiants étrangers, allemands ou suisses, pour la plupart, qui abondent à Paris depuis la fin du xve siècle. Petite colonie active, enthousiaste, qui s'occupe tout autant de religion que de littérature. On y raille la scolastique et les théologiens. « Ce sont des bêtes féroces, écrira Tschudi en 1518.... En eux, il ne reste rien de l'homme. Tel, dans un écho, un son vide. » On lit Érasme, et tout ce petit monde qui est en relations avec Lefèvre, correspond aussi avec Zwingli[4]. Avec quel intérêt, il suit les affaires d'Allemagne et les gestes de Luther, on le

1. A. N., *Delib. capit.*, LL., 135, p. 673. Monitio generalis contra detinentes librum hereticum.
2. *Lib.*, *Conclus.*, f°s 138 v°, 161 v°.
3. Du Boulay, *Hist. univ. paris*, VI, p. 131 (3 oct.).
4. V. Tschudi à Zwingli (22 juin 1518). *Epist.*, n° 38.

devine sans peine. Après la condamnation de la Sorbonne, Beatus peut écrire : « Çà et là, on bénit Luther[1] ». — Par ailleurs, ce sont les collèges. Des apôtres de l'Évangélisme, beaucoup sont humanistes. Comment écoliers ou maîtres ne connaîtraient-ils point leurs œuvres ou leurs noms ? A Paris même, on imprime la *Dialectique* de Mélanchthon ou ses *Institutiones rhetoricae*, les *Dragmata* d'Œcolampade[2]. Œuvres littéraires assurément ; mais n'est-ce point encore servir la Réforme que rendre populaires dans la jeunesse les réformateurs ? Déjà un collège est suspect, le *Cardinal Lemoine*. Dans cette maison où le souvenir de Lefèvre est resté si vivant, où Farel a enseigné, on professe ouvertement l'Évangélisme. Parmi les régents, Lange ira rejoindre Briçonnet à Meaux ; Émile Perrot, un grammairien, sera en correspondance avec Farel[3]. Naturellement, les premiers pamphlets dirigés contre la Sorbonne trouveront crédit dans ce milieu. Dès 1521, Beda se plaint d'être caricaturé dans les farces de la faculté des Arts. En 1525, une des premières victimes de la persécution sera un écolier.

Aussi bien, n'est-ce plus seulement parmi les hommes d'église ou les étudiants que fermentent les idées nouvelles. La controverse religieuse s'insinue partout, dans la société brillante et polie, à la Cour, chez les princes, entre seigneurs ou magistrats. En faisant lire l'Écriture dans leur « chambre », Madame et la sœur du roi ont donné le ton. La théologie est à la mode. On ne cause plus seulement dans les réunions ou les soupers, des guerres du royaume ou des plaisirs du

1. Voir dans la correspondance de Zwingli notamment, les lettres de Glareanus et Tschudi, de 1519 à 1521. Ceux-ci renseignent Zwingli de tout ce qui concerne Luther à Paris. Cf. Glareanus à Zwingli, sur la condamnation (1er nov. 1520, n° 160) : « Passim benedicitur Luthero ». Un de ces étudiants allemands, Hermann Humpf écrit à Luther, le 14 mars 1520 : « theologorum... principi et christianæ religionis restauratori ». Enders, II, n° 284.

2. Panzer, *Ann. typogr.*, nos 1332, 1371. — B. Un., Paris, nos 1041, 1045.

3. Herm., I, n° 83. J. Lange à Farel (1er janv. 1524).

prince, des campagnes de Lautrec ou des intrigues des dames, on s'entretient des livres de Luther. On s'échauffe sur la Bible, le Purgatoire, les sacrements, la messe. — Monsieur le président, murmure un jour au président des comptes, Jean Briçonnet, un homme très qualifié, croyez-vous « que ce que l'on dit (sur le Purgatoire) soit véritable? Ce n'est que pour la lucrative des presbtres. » Et à Briçonnet qui défend, au nom des lois traditionnelles, l'usage du jeûne, un autre interlocuteur de répliquer : « vela une besle raison et bien frivolle »! Ce même théologien improvisé juge des prophéties, cite saint Jérôme et Origène, critique la Bible, et affirme « qu'il y a plusieurs livres en icelle, apocriffes, et ausquelz on ne debvoit adjouster aucune foy[1] ». — De ces « mal sentans » « qui mangent chair, fromages et œufs en caresme », le nombre commence à inquiéter. Il s'en révèle un peu partout parmi les gens de qualité ou les gens de robe, les courtisans ou la basoche. En 1526, les avocats sont soupçonnés[2]. Scandale plus grand encore, on les nomme dans l'entourage du roi, tels le fils du trésorier Morellet du Museau et Antoine Papilion dont Marguerite a fait un maitre des requêtes de son hôtel[3].

Qu'on s'étonne, après cela, que des « conventicules » se forment, que nombre de gens se réunissent en secret pour lire la Bible[4]. Ce sont surtout des intellectuels. Mais petits

1. A. N., X[1a], 1527, f° 216 v° (20 mars 1525). Mais le récit s'applique à des événements antérieurs. Un autre « personnage » à qui Briçonnet rapporte le fait lui répond « qu'il en savoit bien d'autres et luy en nomma deux de semblable qualité ». — La même curiosité sur les questions théologiques était éveillée dans l'entourage du connétable de Bourbon. Lambertus Campester, *Apologia in Martinum Lutherum*, f° 10 v°.

2. *Id.*, *ibid.*, f° 217 v°. Le même Briçonnet « a esté adverty qu'il y en a d'autres qui mengenssent chair, formaige et œufz en Karesme ».

3. En juillet 1524, Œcolampade écrit à Morelet du Museau pour le féliciter de sa « conversion » et lui envoie son traité sur la I[a] Joannis. Herm., n° 108 (31 juill.).

4. Clicthowe, *Antilutherus*, f° 3 (1524), mentionne ces progrès du luthéranisme.

bourgeois et artisans « gens de peu de savoir » commencent à s'en mêler. Si attachée que reste la masse de la population parisienne à l'ancien culte, aux processions, aux fêtes, aux dévotions, sourdement, la révolution religieuse fait son chemin dans les cerveaux à peine ouverts. En 1525, Poncher, l'évêque de Paris, dénonce au Parlement un paysan d'un village voisin qui déclare qu'il n'ira point à l'église « tant que l'on questera pour les trépassez ». Assurément, notre homme a entendu parler des prédications meldoises qui attaquent la collecte pour les âmes du purgatoire [1]. A Paris même, dans quelques-unes de ces assemblées secrètes qui sont déjà en rapports avec Farel, peut-être trouverions-nous des artisans ou des marchands [2]. Si on observe que, huit ans plus tard, parmi les « luthériens » seront découverts un grand nombre de gens de métiers, marchands, apprentis ou compagnons, il est permis de croire que, dès le début, les doctrines nouvelles avaient trouvé dans le peuple des adhérents.

Ce caractère démocratique va s'accuser plus nettement encore en d'autres centres : Meaux et Lyon.

A Meaux, dès 1523, ville et diocèse sont en feu.

D'un côté, ce sont les Mineurs en révolte contre l'évêque. Exclus des chaires, réprimés dans leur commerce d'indulgences et de quêtes, ceux-ci n'ont point tardé à faire front. Les prédicateurs de Briçonnet sont dénoncés, leurs doctrines falsifiées, leur personne injuriée. Bafoués, ceux qui lisent l'Évangile! Ce sont des « bélistriens ». « Il faut autant bailler à ung de ses frères une quenoille pour filer, que à eulx des livres en françoys [3]. » Et contre Briçonnet, l'arme terrible est enfin prête. Luthérien, l'évêque! Sermons, placards, injures,

1. A. N., X[1a], 1527, f° 218 v°.

2. Canaye signale déjà dans une lettre à Farel, ces réunions d'évangéliques à Paris. Herm., I, n° 105 (13 juill. 1524).

3. *Procès.*, f° 106. — L'évêque cite d'autres traits du même genre. — f° 74 v°, « qu'il ne seroit pas le premier evesque qu'ilz auroient



le désignent ainsi à la fureur du peuple[1]. On le dénonce à Rome « comme ayant osté toutes les ymages et prohibé les litanies ». Propos absurdes, mais qui n'en trouvent pas moins crédit auprès du nonce Aleandre[2]. A Paris, les moines font prêcher contre sa doctrine, en même temps, qu'ils soulèvent le diocèse contre son autorité. A Meaux, Condé, Escrepilly, Germigny, Briçonnet est attaqué en pleine chaire. « Il y a d'aussi grans que M. de Meaulx qui ont esté heréticques », dit l'un. « Après que nous luy aurons mis le pied sur la gorge », clame l'autre, « encore le ferons-nous déprêcher ». — Naturellement, l'évêque riposte. — « Messieurs les faulx prophètes, caffards cordeliers, que regarderoit sous vos chapperons jusques à vostre clocher, on trouveroit la source et fontaine de toute hérésie[3]. » Il interdit la chaire à ses agresseurs. Peine perdue ! Ceux-ci le dénoncent à la Sorbonne et au Parlement. On s'invective et on plaide, et pendant ce temps, la déviation qui entraîne ailleurs les esprits vers l'hérésie, se fait à Meaux, plus générale et plus rapide, dans cette anarchie d'un diocèse où la guerre religieuse est allumée.

En 1523, nous avons vu l'évêque forcé de révoquer quelques-uns de ses prédicateurs. La dissociation commençait donc à se faire des éléments divers qui s'étaient confondus.

envoyé à Romme et faict bannir de son siège, et... voyant la secte luthérienne pululler... ont... publié partout qu'il estoit luthérian ». — *Id.*, f° 76.

1. *Id.*, *ibid.*, f° 75 v°, 76. Ils ont aussi, dit l'évêque, été « jusques à prandre aucuns placars... apposez à Meaulx par aucuns malins esperitz contre l'honneur du pape... et les porter en divers lieux a plusieurs prélatz et gros seigneurs temporelz, disans led. evesque les avoir fait faire et affiger. »

2. Paquier, *Nonciature d'Aléandre. Documents.* Aleandre à Clément VII, 14 nov. 1524, p. 47 : « ... che paresse forsi a proposito de parlar.. de Mgr. de Lodeva olim, nunc meldensis, che ha abbrussiato le immagini de santi... ». Les évangéliques « luthériens » faisaient courir le même bruit, d'ailleurs dans une intention toute différente.

3. *Procès*, f°s 108, 156, 158, 160, 160 v°, 223.



Elle se poursuit, en 1524, dans le milieu intellectuel. L'élu de Meaux, Le Sueur, a rédigé un petit traité sur « la stérile administration de l'église chrétienne » où il s'efforce de prouver « par l'autorité et l'exemple de l'Écriture, que l'Église sera plus heureusement gouvernée par les lois du Christ que par celles des Gentils[1]... » entendez, des prêtres. Le Sueur est si convaincu de la hardiesse de ses idées qu'il demande à Farel de publier le manuscrit en Allemagne et sans nom d'auteur. Un autre des adhérents de Lefèvre, peut-être ancien instituteur à Meaux, Jacques Pavant, écrit à son tour contre le purgatoire « inventé par l'avarice des prêtres », contre la primauté papale, la confession, l'autorité des Pères[2]. Il a rallié à ses idées le prédicateur Mathieu Saunier qui compose pour le défendre une « apologie ». Le 9 déc. 1525, la faculté de théologie fera brûler le livre. Et c'est encore à un « biblien » de Meaux, un de ceux qui finiront par le bûcher, Le Clerc, qu'il faut attribuer un petit traité sur les « Évangiles », rempli de « choses impies, scandaleuses, schismatiques et hérétiques[3] ».

Le Clerc est artisan. C'est qu'à Meaux s'affirme déjà le caractère populaire et démocratique du mouvement. De l'élite, la Réforme a gagné les masses. Vainement Briçonnet et Lefèvre, en mettant l'Évangile aux mains du peuple, n'ont voulu que réformer en lui la vie chrétienne et les mœurs. Cardeurs, foulons, drapiers, couturiers, savetiers, artisans ou marchands entassés dans les échoppes qui s'étagent de la cathédrale à la Marne, population instable et flottante qui reçoit par les compagnons qui passent, le colporteur qui paraît, comme les souffles du dehors, suivent déjà une autre direction et prêtent l'oreille à d'autres voix. Il ne leur suffit

1. Herm., n° 102 (15 mai 1524). — C'est le traité, perdu, *de vana rei christianæ administratione libellus*. Le Sueur avait composé d'autres écrits, dédiés à la duchesse d'Alençon, mais qu'il n'avait pu faire imprimer.

2. D'Argentré, t. II, p. 30. Ces livres sont perdus.

3. *Lib., Conclus.*, f° 182 v° (5 nov. 1525).



plus de détester « l'idolâtrie »; il faut abattre « les idoles ». Servir l'Évangile, c'est le dresser contre l'Église. En décembre 1524, Briçonnet ayant fait afficher sur les portes de la cathédrale et les murs de la ville, le grand pardon octroyé par Clément VII, les bulles sont enlevées, et des placards dénoncent le pape comme l'Antéchrist[1]. Un mois plus tard, en janvier 1525, c'est aux prières liturgiques que des mains hardies s'attaquent. Les tableaux qui les contiennent, pendus aux murs de la cathédrale, sont lacérés à coups de couteau. Les coupables découverts sont jugés, condamnés à être fouettés publiquement à Paris, puis à Meaux, marqués d'une fleur de lys et bannis du royaume[2]. Mais, sur ces natures enthousiastes d'artisans et de femmes, qui n'ayant rien à perdre, ne craignent rien, ne ménagent rien, quelle prise ont ces rigueurs? D'autres se lèvent dans la foule qui les imitent. On ne se contente plus de déchirer des affiches ou des prières, on commence à interpeller, à injurier les prédicateurs. En septembre 1525, c'est le curé de Saint-Christophe qui se voit interrompu, en pleine chaire, par un cordonnier, nommé Testelette, « au moment où il exhortait les fidèles à se préparer à la fête de la Nativité de la Vierge[3] ». Cela n'est rien encore. A la suite d'une information décidée par le Parlement (23 déc. 1525), le lieutenant général au bailliage saisit des libelles et une chanson qui courent dans le peuple, bafouant les théologiens, la hiérarchie, les ordonnances ecclésiastiques. Prose rimée que fredonnent les initiés, dans l'échoppe où ils travaillent, dans les carrefours où ils passent, signe de ralliement qui leur permet de se reconnaître, mais

1. *Procès*, f° 76. — A. N., X¹ᵃ 1527, f° 218. « Le Premier Président au Parlement » (20 mars 1525).

2. Bretonneau, p. 175. Monition de l'évêque, 21 janv. 1525. — A. N., X¹ᵃ 1527, f° 218 v°.

3. *Lib., Conclus.*, f° 182 (3 nov. 1525). — A. N., X¹ᵃ 1528, f° 791. Arrêt de prise de corps contre les luthériens de Meaux, 3 oct. 1525. *Id., ibid.*, 1529, f° 64 v°. Informations contre un marchand de Meaux, Bertrand Coquelet; citation contre six hommes et deux femmes.

aussi, sous sa forme naïve, confession de foi et exaltation du martyre.

> Ils ont mené de cité en cité
> Les povres membres dont Jhésus est le chef.
> ... Perseverez ainsi qu'il est escript
> Vous serez bien eureux en la vie eternelle,
> Quand verra vostre fin d'estre trouvé fidèle[1]....

On comprend maintenant que l'agitation gagne les campagnes, que la controverse religieuse s'insinue dans les villages, que, dans l'effervescence générale, se forment, autour de Meaux, de petits groupes ne voulant plus d'autre règle que l'Évangile. Ces « Bibliens », la justice les découvre à Arpentigny, à Nanteuil. Peut-être les nouvelles doctrines sont-elles déjà prêchées à Rozoy, où est né Caroli, ou trois ans plus tard, le chapitre de Paris signalera une véritable communauté. Elles commencent déjà à rayonner sur les diocèses voisins. Le 9 février 1526, l'évêque de Châlons se croit obligé d'appeler l'attention de son chapitre sur les « erreurs, superstitions, et autres choses sentans hérésie et secte luthérienne que de présent pullullent en aucun lieu et si près de luy[2] »; allusion évidente à Meaux. La Sorbonne et le Parlement ont-ils si peu raison de s'émouvoir? Tout le diocèse est « infesté »; en frappant Lefèvre et ses amis, c'est l' « hérésie » qu'ils se flatteront de blesser au cœur.

Ce caractère démocratique n'est pas moins visible à Lyon. Les grandes villes marchandes semblent toujours avoir eu dans l'histoire religieuse un rôle prédestiné. Le christianisme naissant n'avait pas trouvé de milieu plus favorable que les *emporia* de l'Asie Mineure ou de la Grèce. C'était

1. *Id.*, *ibid.*, f° 66 : « Chançon nouvelle sur le chant n'allez plus au boys jouer ». — Briçonnet avait de son côte envoye des lettres à ses curés pour prévenir les paroissiens qui font circuler ces « cantilenæ », « insusurrant, cantilant et obstrepunt », de les lui remettre.

2. A. D., Marne, G. 417 : 14.



aussi dans les riches cités commerciales de l'Allemagne, Nuremberg, Francfort, Strasbourg, Bâle, que la Réforme s'était propagée d'abord. Tel est le rôle de Lyon. Placée à la croisée des routes du Rhône au Rhin, de la Seine aux Alpes, immense auberge qui rassemble, aux époques des foires, les gens de toutes conditions et de tout pays, peuplée de bourgeois éclairés et d'ouvriers remuants, aucune ville n'était mieux préparée par son mouvement, sa richesse, ses libertés, à être un marché incomparable d'affaires et d'idées. Dès le début du siècle, y avait pénétré la Renaissance, devancée elle-même par la grande industrie nouvelle : l'imprimerie. Après Paris, nul centre d'éditions qui soit plus actif. On y publie tout, comme on s'y intéresse à tout : manuels de piété ou d'études, chroniqueurs français ou classiques latins, scolastiques ou humanistes, saint Thomas, Biel, Scot, comme saint Augustin, saint Jérôme et Origène. Et dans aucune ville, aussi, même à Paris, les études scripturaires ne sont plus en honneur. Dix-sept éditions de la Bible, de 1518 à 1526, deux éditions de la version française de Guyart du Moulins, le *De verbo mirifico* de Reuchlin et des traités d'Érasme : voilà la part de Lyon dans ce réveil de l'activité religieuse. Vers 1518, le grand hébraïsant Sanctes Pagnini vient s'y fixer. Le terrain est tout prêt où la semence nouvelle pourra germer en fleurs et en fruits.

Aussi bien a-t-elle ici son milieu spécial de culture, ces imprimeurs, ces libraires allemands, représentants des grandes maisons de Francfort et de Bâle ou établis pour leur propre compte, qui forment une part du contingent ouvrier de la ville[1]. Comment ces immigrés n'eussent-ils pas accueilli avec curiosité, avec sympathie, le nom comme les écrits de Luther? En tout cas, au début de 1520, la doctrine hérétique est signalée. Et très probablement elle est propagée par des Mineurs de Wittenberg, amis du moine

1. Sur les imprimeurs allemands, cf. Baudrier, *Bibliographie lyonnaise.*



saxon, qui assistent au chapitre général[1]. Déjà les pouvoirs publics s'inquiètent, et l'inquisiteur Fr. Valentin Lyévin reçoit des lettres patentes pour « rechercher et brusler les mauvais livres et les mal pensans quant à la foy[2] ». Les idées suspectes n'en gagnaient pas moins dans l'élite. Un de leurs premiers adhérents semble bien, dès 1520, le propre neveu de l'imprimeur Conrad Resch, Jean Vaugris. En 1523, deux autres Lyonnais, Pierre Verrier et le banquier Antoine du Blet, sont conquis à leur tour. Du Blet et Vaugris seront les agents les plus actifs du petit groupe. Ils avancent les fonds, portent des lettres, se mettant en relations à la fois avec Lefèvre, avec Coct et Farel. L'arrivée de Marguerite, en août 1524, avec son cortège un peu mêlé de prédicateurs, d'écrivains favorables aux idées nouvelles, allait enhardir encore le parti. Lyon devient un centre de propagande assez remuant pour provoquer l'intervention du roi. Au moment où, pendant la guerre, la ville allait devenir le siège du gouvernement, était-il prudent d'y laisser croître l'agitation religieuse? En septembre, un édit royal avait ordonné l'expulsion des marchands étrangers « hereticques ou autres[3] ». Sur les protestations de la ville, l'ordre fut rapporté. Mais les doctrines nouvelles avaient déjà trouvé un avocat retentissant.

C'est un dominicain, Fr. Aimé Maigret, membre de cette aristocratie de la robe qui a donné à la Renaissance française ses partisans les plus enthousiastes[4]. Disciple de Lefèvre, Maigret avait déjà parlé à Rouen, inquiétant la Sorbonne par ses témérités[5]. En mars 1524, il prêche le carême à Saint-Jean. Prédication hardie qui sans formuler une doc-

1. Pellican à Luther (15 mars 1520), Enders, t. II, n° 285.

2. Moutarde, *Étude historique sur la Réforme à Lyon* (1881). — H. Hauser, *Études sur la Réforme française. La Rebeine de Lyon.*

3. Hauser, ouv. cit. p. 168, 181.

4. Sur Maigret, cf. N. Weiss, *le Réformateur Aimé Meigret*,... B. P. F. (1890). Hauser, *Études sur la Réforme française*, p. 62.

5. *Lib.*, *Conclus.*, f° 77 v°. Plainte du doyen Boussart contre la prédication de Mᵉ Maigret à Rouen (3 juin 1522). L'affaire n'eut pas de suites.



trine positive, s'attaque aux institutions religieuses, exalte Luther, proteste contre les « traditions humaines » (et nous savons ce qu'il faut entendre par ces mots), les lois « diaboliques » du célibat des prêtres et du jeûne[1]. L'émotion était à peine calmée qu'à Grenoble, Maigret accentuait encore ces tendances par un sermon « scandaleux »[2]. Cette fois, il est poursuivi. Cité devant la Sorbonne, il dut se rendre à Paris pour se défendre. Absous, l'énergique prédicateur revient à Lyon, remonte en chaire, à Sainte-Croix, pour l'avent. En décembre, il est incarcéré. Mais lui fermer la bouche n'était point arrêter le luthéranisme. Dès ce moment, il y a à Lyon un groupe de « frères ». La seconde ville du royaume va jouer dans la Réforme française un rôle prépondérant.

Presque en même temps, un autre religieux, Sébiville, va agiter Grenoble.

Dans cette petite capitale, bien vivante, rattachée par son cercle d'humanistes au mouvement intellectuel, les esprits ne pouvaient être fermés aux idées de réforme. Les troubles provoqués par l'épuration des couvents, en 1522 et en 1523, leur avaient donné une nouvelle force, et il est possible que l'apparition des doctrines luthériennes en Savoie, dès 1521, ait contribué à entamer le Dauphiné[3]. A ces vagues rumeurs, Sébiville va mêler sa voix. Où s'était-il formé? Quelles influences l'avaient acquis à l'Évangélisme? Nous l'ignorons. D'origine picarde, installé à Grenoble, en 1516, il n'avait point tardé à devenir le prédicateur favori. En 1522, il

1. Sur les prédications de Lyon, voir d'Argentré, t. II, p. 12. — Nous possédons le sermon de Grenoble « Épître... à Mgrs du Parlement... plus un sermon en français ». Lyon, II Kal., déc. 1524 (S. Gen.).

2. *Lib., Conclus.*, f° 143 v°. Maigret vint à Paris. Cf. Herm., I, p. 228, Coct à Farel (6 juillet) : « Conrad (Resch) m'a dict que Maigret a laissé son habit et qu'il l'a veu, à Paris, abillé comme ung gentilhomme avec son frère ». — Il n'y eut pas de censure prononcée alors contre lui.

3. Herm., I, n° 39, 40. Un moine d'Annecy, Dieudonné à Agrippa, 16 sept. et 2 oct. 1521. — C'est sans doute pour ces raisons que Coct



avait entraîné la ville dans la querelle de son couvent contre les Mineurs de l'observance. En 1523, il va prêcher le « pur » Évangile. Il commence timidement, comme incertain du succès et doutant de lui-même[1]. Mais Anemond de Coct venait de le mettre en relations avec Zwingli et Œcolampade. Le réformateur suisse lui écrit, le 13 décembre, pour lui offrir à la fois des conseils et un appui. « Sonde ton âme et examine tes forces.... Revêtu de l'armure du Christ, va vers la foule, et, haussant la voix, comme une trompette, sois dans la Gaule, malgré tous, le prédicateur de l'Evangile du Christ[2]. » Cet appel n'allait être que trop bien entendu.

Au carême de 1524, Sébiville enfle le ton. Il se décide alors à enseigner ouvertement, hardiment, la foi nouvelle. Comme Maigret, ce sont les pouvoirs, les lois ecclésiastiques, le jeûne et le célibat qu'il attaque. Ostensiblement, lui-même mange de la viande aux jours défendus. Prêche-t-il dans un couvent de femmes? Il fait l'apologie du mariage des religieux, et sa conduite personnelle ne semble point pure de tout reproche[3]. Mais moins touché que Maigret de l'esprit de la Renaissance, rapproché par son ordre, peut-être par ses lectures, du luthéranisme, Sébiville ébauche déjà une théologie. Dans l'ensemble des propositions qu'il prêche, deux au moins sont empruntées certainement à Luther : l'une

conseilla à Luther d'écrire au duc de Savoie. Coct « au pieux lecteur » (24 janv. 1524). Herm., n° 86.

1. Sur Sébiville, voir N. Weiss, B. P. F. (1907), p. 319, et surtout l'étude très complète de M. Prudhomme. *Simples notes sur P. de Sébiville* (1884). — Sur tous ces faits, cf. Prudhomme, ouv. cit., p. 17 et suiv., d'après les registres municipaux.

2. Zwingli à Sébiville, 13 déc. 1523. *Epistolæ*, n° 325. Le démarche de Zwingli fut également sollicitée par Coct. Au pieux lecteur, (24 janv. 1534) Herm., n° 86 : « Ut... concionatorem Gratianopolitanum in officio retineret... ».

3. Les idées de Sébiville ne nous sont connues que par son abjuration (16 nov. 1524). B. Un., Paris, n° 795. C'est là que sont les détails sur la violation du jeûne et ses propos dans un couvent de religieuses,

sur la communion sous les deux espèces, l'autre sur l'impossibilité d'accomplir la loi de Dieu. Et il nie également le nombre des sacrements comme la confession.

Ce moine devenait redoutable. En avril 1524, il se rend à Lyon, et y renouvelle ses attaques. Aussi bien à l'étranger, commence-t-on à se demander si la France n'a pas trouvé son Luther et les regards se tournent vers le nouvel apôtre. En mars 1524, Œcolampade lui écrit pour louer et encourager son zèle. Peut-être même avait-il trouvé des complicités dans l'entourage de la duchesse d'Alençon [1]. Cette propagande devait porter ses fruits. A Grenoble, tout un petit groupe adhère à l'Évangile; l'avocat du roi, des membres de la bourgeoisie riche, des consuls. Le 16 novembre 1524, l'official constate que « cette damnée perversion (du luthéranisme) se répand dans la cité, les paroisses, les lieux les plus éloignés du diocèse » [2]. — Grenoble allait-il devenir, comme Meaux, une des places fortes de l'hérésie? Rome commençait à le craindre; et le nonce Aleandre avait été chargé d'entretenir le roi des prédications de Sébiville [3]. A ce moment même, comme à Lyon, la force publique allait intervenir pour avoir raison des novateurs.

Et enfin, ce n'est point seulement à Paris, dans les villes de l'Est, là où les affaires, les écoles, les querelles religieuses, la proximité des pays allemands créent un milieu favorable que fermentent les idées nouvelles. Elles pénètrent dans ces régions du sud-ouest et de la Loire qui, par la douceur même de leur vie, semblent à l'abri de toute commotion.

Farel s'est rendu en Guienne à la fin de 1523. S'il n'a point eu le temps d'y séjourner, peut-être a-t-il semé déjà les doc-

1. Œcolampade à N... (Sébiville). Herm., n° 96 (mars 1524). « Coctus ... narravit nobis tuum in annunciando Evangelio fervorem ». — Sur ces « amys secrets », cf. Sébiville à Coct, 28 déc. 1524 (*id.*, n° 132).
2. Acte d'abjuration. Dispositif.
3. Aleandre à Clément VII, 14 nov. 1524. Pâquier, p. 47.

trines proscrites. En avril 1526, à Bordeaux, l'abbé de Sainte-Croix, François d'Aux, est accusé d'hérésie et emprisonné[1]. Plus favorables encore sont les petits états de Marguerite, Bourges et Alençon. La tolérance de la duchesse, ses sympathies ouvertes pour les réformes n'assurent-elles point toute liberté à « l'Évangile »? A Bourges, dès 1525, peu de mois après le départ d'Arande, et pendant la vacance du siège, on lit publiquement dans le palais ducal, les œuvres de Luther. L'année suivante, une enquête ordonnée par les vicaires capitulaires fait découvrir chez un tisserand, Pierre Wulgrin, tout un ballot de livres hérétiques : livres imprimés ou copiés à la main, quelques-uns glosés par des particuliers. Voilà donc une propagande qui se fait parmi les officiers ducaux et dans le peuple[2]. A Alençon enfin, l'agitation religieuse commence à s'étendre. Marguerite avait réformé, en 1518, l'abbaye d'Almenèche, puis de concert avec l'évêque, Silly, le chapitre de Séez. A la suite de ces mesures, des doctrines douteuses sont signalées. A Séez, en 1521, un moine prêchant le carême dans la cathédrale a fait scandale. Il s'attaque à la fiscalité des gens d'église; six de ses propositions sont déférées par l'évêque à la faculté de théologie. En 1523, d'Arande et du Mesnil viennent à leur tour y prêcher les doctrines évangéliques. Cette propagande n'avait pas peu contribué à éveiller dans les esprits le goût d'un changement. En 1525, Silly, inquiet, demande à la faculté de théologie la copie de ses « déterminations » contre les livres suspects ou hérétiques[3]. Un noyau est formé, petit groupe que viendra rejoindre Caroli en 1526, et qui compte déjà, sans doute, Le Court, parmi ses chefs. — Nous verrons avec quelle rapidité sous ce gouvernement libéral de la duchesse, de 1525 à 1533, l'hérésie devait se propager.

1. Gaulieur. *Hist. de la Réformation à Bordeaux*, t. I, p. 79.

2. A. D., Cher., G, 378. *Delib. capit.*, f° 96. 1er déc. 1525. — *Id.*, *ibid.*, f° 155, 4 oct. 1526.

3. D'Argentré, t. II, p. VI. Les propositions sont censurées le 19 juin 1521. — *Lib.*, *Conclus.*, f° 183.

IV

Lefèvre et ses disciples sont prêtres; Lambert, Maigret et Sébiville sont moines. Par ces missionnaires hardis de la foi nouvelle s'affirme ainsi, dès le début, le caractère ecclésiastique de la révolution religieuse. Elle est d'abord, en France, comme en Allemagne ou en Suisse, l'œuvre des hommes d'Église. — Mais, dès le début aussi, elle se présente sous un autre aspect : l'aspect laïque. Et dans l'humanisme, elle va trouver un de ses premiers apôtres : Berquin.

Pas de figure plus curieuse que celle de ce petit gentilhomme picard qui s'était consacré aux Lettres. Il était né, en 1490, sur les confins de l'Artois et appartenait à une bonne famille dont quelques membres exerçaient des offices importants dans le bailliage d'Amiens. A quelle époque vint-il à Paris? On ne sait. Sa renommée d'humaniste était déjà assez établie pour que Bade lui dédiât, en 1512, le deuxième volume des œuvres de Politien[1]. Six ans plus tard, Bérauld le recommande à Érasme. « C'est un homme très savant, lui écrit-il, et tout à fait attaché à ton nom[2]. » D'un « naturel eslevé » modeste, probe, Berquin n'était alors qu'un érudit. Ce sont sans doute les travaux théologiques d'Érasme, son *Nouveau Testament* et ses *Paraphrases* qui l'ont attiré vers les questions religieuses. Après 1520, à la lecture des œuvres d'Érasme, il joindra celle de Hutten et de Luther. Désormais, dans la révolution qui commence, il est engagé.

Que sera-t-il? Un traducteur d'abord. Il semble qu'il n'ait eu d'autre ambition que de faire connaître à la France les écrits de ses maîtres, des chefs de chœur de l'Évangélisme. De Hutten, il a traduit, en 1523, la « Tryade romaque » ; de

1. Il n'existe point d'étude complète sur Berquin. On peut consulter l'article de la *France Protestante*, et Hauréau, *Rev. des Deux Mondes*, 1869. Sauf ses traductions, ses livres ont été détruits.

2. *Epistolæ*, p. 308 (16 mars).



Luther, la *Tessaradecas*, et le petit traité sur « les raisons qu'il a eues de brûler la bulle de Léon X et les décrétales[1] ». Mais il est surtout l'interprète passionné d'Érasme. En 1523, il avait donné une version française de l'*Enchiridion*; en 1526, il publiera la « déclamation des louenges du mariage », la « déclamation de la paix », une « briefve admonition de la manière de prier[2] », et, d'après les Paraphrases, un « symbole des apôtres ». Réjouissons-nous que ces derniers livres aient pu échapper au feu ou au temps. Ils nous donnent une idée de son talent. Un style élégant, imagé, clair, qui annonce celui d'Amyot, une souplesse admirable de la langue, et aussi une très grande fidélité, voilà ses traits propres[3]. Berquin était né écrivain. Le « Manuel du chevalier chrestien » est exquis. C'est toute la grâce érasmienne dont notre auteur s'est pénétré.

Mais il y a plus, dans Berquin, qu'un traducteur : un publiciste. Comme Hutten, en Allemagne, le premier, en France, il a compris le rôle que pouvait jouer l'opinion publique dans le conflit des doctrines, et, comme Hutten, il a découvert l'arme la mieux faite pour la toucher. De petits livrets courts, précis, où sous la forme de la satire se glisse la leçon, la caricature, tantôt légère, tantôt poussée au vif des adversaires, point de raisonnements, mais des raisons, d'arguments pesants et lourds, mais des idées et des formules,

1. Détermination du 26 juin 1523. D'Argentré, t. II, p. XI.

2. « *Le Chevalier chrestien* », dont un exemplaire est à la B. N., traduit en 1523. — La Bibl., de Genève possède : 1° quatre autres traductions d'Érasme : *la Déclamation des louenges du mariage*; *le Symbole des Apôtres*; *Briefve admonition de la manière de prier*; *la Déclamation de la paix*, traduites en 1525. 2° une traduction de la *Tessaradecas* qui peut bien être celle de Berquin. J'y ai trouvé également, sous le nom d'*Exhortation au peuple*, une traduction inconnue de la *Paraclesis* d'Érasme, qui semble, bien être de lui.

3. Érasme laisse supposer que Berquin a pu altérer son texte en le traduisant. (*Epistolæ*, p. 873). Érasme à Beda, 15 juin 1525 : « Potuit... fieri ut interpres aliquid addiderit de suo ». Ceci n'est ni exact, ni généreux. En comparant, par exemple, le texte français de l'*Enchiridion* au texte original, on voit que les additions sont très rares et ne changent point le sens.



autant de petites flèches barbelées qui vont frapper l'ennemi, sans lui laisser le temps de se couvrir, voilà son œuvre polémique. Dans quelle mesure est-elle originale? Il est difficile de le dire. Nous ne connaissons que de nom son « Apologie » et son « Débat de piété et superstition[1] ». De ces pamphlets de la Réforme naissante, un seul, de quelque valeur, nous est resté, la *Farce des Théologastres*. Tout porte à croire qu'il est de Berquin ou tout au moins écrit sous son inspiration. Il jette un peu de lumière sur son rôle comme sur ses idées[2].

Apologie personnelle qui raille d'abord ses juges, Lizet, Beda, du Chesne, les gens de robe et les docteurs de Sorbonne. Mais, sous cette forme incisive, c'est aussi l'exposé de son attitude intellectuelle et religieuse. Que réfute-t-il? Que veut-il? — La foi est « malade ». Par quels moyens la rétablir...? Voilà tout le thème de la sotie, et on devine avec quelle richesse l'auteur va le développer. Non, ce ne sont point les praticiens officiels et patentés, les « théologastres » et les « fratres », leurs ingrédients usés, leurs dictames altérés, Alès, Scot, Occam, Almain, Bricot, Tartaret, avec leurs « queros et leurs utrums » qui sauveront l'Église. Ce ne sont même point les règlements, les bulles, les canons, les « drogues » des « papalistes ». Remèdes empiriques dont la vertu est émoussée. Les décrétales ont tout juste la valeur des syllogismes. Quant aux conciles, s'ils se sont contredits, et notamment sur la primauté papale, quelle confiance leur attribuer? — De moyen, il n'y en a qu'un : l'Écriture. — Il faut restaurer l'Évangile dans l'Eglise. Mais restaurer l'Évangile, qu'est-ce autre chose que lui restituer son sens et sa valeur? La théologie nouvelle ne saurait donc être

1. Détermination du 26 juin 1523. D'Argentré, t. II, p. XI.

2. Il ne faut pas la confondre avec le « *Speculum Theologastrorum* », contenu dans la liste de la faculté de théologie. — Berquin s'y fait mettre d'ailleurs lui-même en scène. Le texte a été publié en appendice au *Lambert v. Avignon* de M. Baum. — Elle a été composée après le premier emprisonnement de Berquin, et avant la mort du théologien Duchesne, probablement en 1524.

qu'une interprétation plus exacte obtenue elle-même par deux procédés : la connaissance des langues et la raison [1].

Nous retrouvons ici les influences humanistes et érasmiennes qui ont si profondément imprégné la pensée de Berquin. Et, en fait, le christianisme qu'il rêve est bien la religion « raisonnable » qu'Érasme nous propose : un accord de la raison « cette princesse de la science », et de la croyance, cette illumination de l'âme. Elles sont faites « comme deux sœurs » pour se soutenir, « s'embrasser »; seule, la raison peut « esclercir » l'Écriture, comme la foi diriger la vie. — Mais voici, semble-t-il, l'originalité de Berquin. A cette conception intellectuelle, il va unir des éléments mystiques. S'il suit Érasme, il le dépasse, et sa pensée hardie ne s'enferme pas dans ce premier sillon.

Dans l'attaque qu'il mène contre le théologisme, de 1521 à 1523, il va en effet jusqu'à Luther. — Fut-il vraiment luthérien, comme ses juges l'ont prétendu [2]? — Contre ces accusations, Berquin a protesté, et Érasme également qui, blâmant ses audaces, n'a jamais cessé de le tenir pour orthodoxe [3]. On peut croire que François Ier qui l'aimait et le sauva, en 1523, n'eut pas osé protéger si ouvertement, si fidèlement, un « hérétique ». — En fait, ce que Berquin semble d'abord avoir cherché dans Luther, c'est l'expression la plus complète de cette religion intérieure où il voyait l'épanouissement de son âme. Sa traduction préférée a été celle de la *Tessaradecas*, cette consolation chrétienne contre les afflictions de monde. Appel éloquent à la patience, à la confiance, au milieu des épreuves, ce « livre est certainement

1. *Farce des Théologastres*, p. 205, 206.

2. Déterm. du 26 juin 1523. D'Argentré, t. II, p. XII : « Quod per illos (libros) ipse diceretur perversa Lutheri dogmata... instaurare ac defensare ». Les livres qui sont désignés comme les plus imprégnés de la doctrine luthérienne, sont son *Epistola apologetica*, et le *Débat de piété*... (perdus).

3. *Epistolæ*, p. 1206, à Utenhove : « Ab instituto Lutheri plurimum abhorrebat (1er juil. 1529).



le traité où Luther a mis le moins de théologie[1]. Et s'il est vrai, ce qui est probable, que Berquin soit l'auteur du livre de « vraye et parfaicte oraison » c'est encore à Luther qu'il prendra deux petits écrits, plus mystiques que doctrinaux, les commentaires sur l'*Oraison dominicale* et le *Symbole*, qui ne sont guère qu'un exposé des vérités communes[2]. On ne saurait donc nier que Berquin n'ait subi l'influence du grand réformateur. Mais dans quelle mesure les idées doctrinales de Luther sont-elles entrées dans sa pensée?

Les éléments nous manquent pour en juger. Il n'est pas douteux que dans son *Apologie*, Berquin n'ait fait celle de Luther. S'il ne paraît point s'être rallié à sa dogmatique de la nécessité du péché et du mécanisme de la grâce, tout au moins semble-t-il avoir accepté le principe de la justification « par la foi seule », comme la définition luthérienne de la foi[3]. Surtout, il ne rejette point les conséquences hardies que Luther avait appliquées à la notion de l'Église. N'oublions point qu'il a traduit le petit traité de Luther contre la Bulle de Léon X. Il n'oppose point seulement l'Écriture aux écoles, mais aux décrétales comme aux conciles. Il est bien près d'admettre la théorie d'un sacerdoce universel. Peut-être dans tout le gouvernement ecclésiastique ne voyait-il qu'une institution historique, sans fondement divin[4]. Et sans doute

1. Sur cette traduction de la *Tessaradecas* et l'attribution certaine à Berquin, de même que sur celle de l'*Oraison dominicale* et du *Symbole*, cf. la remarquable étude de M. Weiss. B. P. F. (1888).

2. D'ailleurs en les traduisant très librement et en les modifiant.

3. Notes marginales de Berquin sur des livres de Luther et Fisher (D'Argentré, t. II, p. 40) : « Humana opera vitæ æternæ meritoria, proh pudor... ». — Ou encore, p. 41 : « Fides sola justificat, id est, sola causa propter quam justificamur ».

4. Détermination du 25 juin 1523. La faculté déclare que son *Apologia* est un livre « sedi apostolicæ contrarius... sacris generalibus conciliis plane derogans ». Elle qualifie en termes analogues un autre traité, dont le titre n'est pas désigné : « prælatis... ecclesiæ, præsertim romanis, tyrannidem contumeliose impingens ». Cf. les notes marginales (*id.*, p. 40). Berquin avait-il attaqué déjà la doctrine eucharistique? Un passage de la détermination le ferait supposer. « Liber continens



aussi avait-il rêvé d'une réforme de la liturgie. Son livre, détruit, sur le Canon de la messe, permet de croire qu'il n'entendait point garder le culte traditionnel. Érasme ne fait-il pas allusion à ces audaces de pensée et de langage, quand il entend ne point se laisser compromettre par Berquin et désavoue presque son traducteur? L'acharnement des théologiens et des légistes contre lui pouvait avoir sa cause dans leurs rancunes personnelles, il ne saurait s'expliquer entièrement sans la crainte des périls que cette critique audacieuse faisait courir à l'unité de la foi[1].

On a dit de Berquin qu'il était un Hutten français. De Hutten, certes, il a les qualités de verve, l'imagination alerte, la raillerie incisive. Mais combien il le dépasse par la profondeur des sentiments, l'émotion religieuse, la dignité de la vie. Cet homme grave, toujours vêtu du noir, qui écrit et qui médite, n'a rien de commun avec l'aventurier de lettres qui finira à trente-cinq ans usé par la débauche. Et ce qu'il doit encore à son pays comme à sa nature, c'est le sens de la mesure, le goût de ce qui est raisonnable et rationnel même dans la foi. Son évangélisme ne semble ainsi avoir été qu'un christianisme très large, tout spirituel, appuyé sur l'Évangile et la raison, très détaché de tout théologisme, mais toujours encadré dans l'Église historique.

Nous retrouverons cette conception dans l'humanisme français, après 1530. Et on comprend le goût que Marguerite de Navarre eut pour les écrits de Berquin, et les efforts qu'elle fit pour le sauver. En cela, Berquin est un précurseur. Mais ce qu'il annonce, ce n'est point Calvin, ce sont

rationes Lutheri... ad enervationem... sanctissimi Eucharistiæ Sacrificii. » Mais le passage doit s'appliquer aux messes privées ou au canon traditionnel de la messe.

1. Ces éléments luthériens sont très visibles en 1523, mais ils paraissent très atténués dans le procès de 1526 : Berquin n'y apparait guère que comme le traducteur d'Érasme. Était-il devenu plus prudent? Sa pensée avait-elle évolué? En tout cas, le fait est à noter.



ces érudits et ces lettrés qui voudront une réforme intérieure sans rupture et sans secousse. Si son œuvre n'eût péri, elle eût assurément pris place parmi les premiers monuments de notre littérature religieuse. Elle n'a laissé qu'un souvenir, celui d'une âme forte, plus que d'un grand esprit, qui touché des souffles contraires de l'Évangélisme essaya, mais vainement, de les concilier avec la tradition religieuse de son pays.

CHAPITRE II

DÉFENSE ET RÉACTION

I. La lutte contre les doctrines nouvelles. — Illusion de Luther sur les théologiens de Paris. — La condamnation de la Sorbonne (15 avril 1521). — Elle donne le signal d'une œuvre de défense et de réaction.

II. *La défense religieuse.* — Les deux corps qui la dirigent : le Parlement et la faculté de théologie. — Leur entente. — Mesures prises contre la propagande des livres. — Interdictions et perquisitions. — Rôle de l'épiscopat. — Premières poursuites contre les personnes. — La controverse. — Clichtowe.

III. *La réaction intellectuelle.* — Le parti réacteur. — Ses origines. — Beda. — L'homme et le polémiste. — Ses procédés d'attaque. — Érasme et Lefèvre accusés de luthéranisme. — Point de vue du parti intransigeant. — Il se déclare à la fois contre les réformes et la culture nouvelle. — La lutte des deux esprits : la scolastique contre l'humanisme.

IV. *Progrès de la réaction.* — Comment elle gagne la faculté de théologie. — Régression provoquée par le schisme. — Hostilité contre Lefèvre. — Condamnation de Berquin. — Intervention de la Cour. — Censure contre les disciples de Lefèvre : Mazurier et Caroli. — Premières attaques contre Érasme. — La Sorbonne associée à la réaction intellectuelle.

I

Cette révolution qui commence, à quels obstacles se heurte-t-elle? Et dans quelles conditions va-t-elle se propager?

Telle avait été, en Suisse et en Allemagne, la fortune des



doctrines nouvelles que, nées dans une société morcelée, elles avaient trouvé un point d'appui dans l'indépendance des princes ou des villes. Le particularisme politique préparait ainsi le particularisme religieux. Rien de pareil en France. Aucun pays où depuis un demi-siècle la centralisation ne soit plus grande; aucun, où les volontés individuelles, où les franchises collectives de villes et de groupes ne soient plus encadrées et surveillées; aucun, où l'unité morale ne soit plus fermement conçue comme la condition même de l'unité sociale, où les grands corps de l'État, divisés entre eux par leurs privilèges, ne se retrouvent plus unis par leurs maximes. — Et nul milieu où l'emprise des croyances, des traditions, du culte ne soit plus forte, où le lien qui attache le peuple à son clergé, le clergé à la nation ne soit plus étroit, par là même, plus résistant. Ainsi, qu'une révolution, commencée en Allemagne, dut triompher dans notre pays, que la France se prêtât à une expérience si contraire à son histoire, ceux-là seuls pouvaient l'espérer qui ignoraient la nature de nos institutions et le pouvoir des intérêts ou des idées qui soudaient l'État au catholicisme.

Cette illusion, cependant, Luther l'avait eue. Dès le début de la lutte, trompé par notre gallicanisme, il s'était flatté d'entraîner l'opinion française à sa suite. En 1518, à Augsbourg, il s'était inspiré des doctrines de Paris, et, pour souligner l'accord et préparer l'alliance, il avait souscrit à l'appel de l'université contre la publication du Concordat. En 1519, dans la querelle théologique avec Jean Eck, c'est vers la Sorbonne qu'il se tourne. « Elle a plus à cœur, écrira-t-il, la vérité, maîtresse de toutes choses, et la Parole qui domine l'Église, que souci de la puissance appelée à servir les autres et constituée sur la Parole même[1]. » Il lui envoie les actes de Leipzig, la réclame pour arbitre, espérant l'opposer à Louvain et à Cologne. Et quand, un moment

1. *Ad Aegocerotem*. Weim, I, p. 676.

découragé, dans une crise d'angoisse et de désespoir, il se prépare à fuir, peut-être songe-t-il à la France, la terre classique du droit, de la modération, de la liberté[1].

La réserve de nos théologiens, qui consultés par le duc Georges de Saxe, en 1520, n'avaient pas cru devoir intervenir, autorisait ces espérances[2]. Mais la bulle du 15 juin 1520, changeait, du tout au tout, la situation religieuse. Cette fois, il fallait se prononcer, et, à la suite de Rome, le jugement ne pouvait être qu'une condamnation. Le rapport des commissaires désignés en juillet 1520, avait été communiqué à l'assemblée des Maîtres, le 15 septembre. Le 15 avril 1521, parut enfin la détermination. 104 propositions sur la foi, les sacrements, l'Écriture, l'Église étaient extraites des livres ou des sermons de Luther, et plus spécialement de la *Captivité de Babylone*. Dans cet examen approfondi et qui dépassait de beaucoup la censure de Louvain et de Cologne, celle même de Léon X, la faculté retenait tout : les erreurs dogmatiques et théologiques, les « hérésies » et les « témérités », les négations « sacrilèges » sur le libre arbitre, les œuvres, les sacrements, la hiérarchie, et les critiques « scandaleuses » sur l'authenticité du Pseudo-Denys et l'aristotélisme[3]. Rien n'était négligé d'ailleurs pour porter cette sentence solennelle à la connaissance de l'Europe. Dans des lettres écrites au roi, à l'empereur, au duc de Saxe, la Sorbonne exhortait les princes à interdire dans leurs domaines une doctrine si pernicieuse. Le 6 mai, elle se réunissait à nouveau pour aviser aux moyens de « l'extirper » dans notre pays[4].

1. Enders, I, n° 115 (25 nov. 1518). *Id.*, n° 116, n. 1.

2. *Lib.*, *Conclus.*, f° 65. Lecture des lettres du duc George de Saxe réclamant un examen (17 juill. 1520). — F° 65 v°. Congrégation pour entendre le rapport des deux commissaires (15 sept.). — F° 66 v°. Examen de propositions faites par le syndic Beda, sur « la doctrine de Luther » (15 nov.).

3. *Id.*, f° 67 v°. Assemblée pour la détermination (15 avril). Le texte est dans d'Argentré, t. II, p. II.

4. Ces lettres furent soumises à la faculté qui en délibéra le 22 et le



II

Dans ce faisceau de forces qui maintiennent la tradition religieuse de la France, deux corps surtout vont diriger la lutte : l'un d'Église, l'autre d'État. Tous deux, émanation de la société même, ou, pour mieux dire, de cet ensemble d'idées, de pouvoirs dont le royaume très chrétien est constitué : celui-ci, la faculté de théologie, celui-là, le Parlement.

Au premier, au nom du spirituel, la garde de la Doctrine. Investi de cette fonction, depuis trois siècles, érigé peu à peu, par les papes, par les rois, par le consentement de la chrétienté, en arbitre de l'orthodoxie, il est devenu le tribunal officiel, presque infaillible, de la foi. Tribunal universel, encore en 1520, consulté de toutes les parties de l'Europe, il a remplacé peu à peu les assises des conciles ou le magistère des évêques. Comment ne croirait-il point à sa compétence? Surveiller les idées, les citer à sa barre, découvrir dans les propositions, en apparence, les moins nocives, le venin secret de l'hérésie, déterminer la vérité et l'erreur, et dans l'erreur même ses degrés, séparer l'une de l'autre, comme de l'ivraie le grain fécond, garder ainsi à travers les opinions mouvantes la pureté de la foi et l'immutabilité de la tradition, voilà son rôle. Naturellement, comme celui de l'Église, dans la défense religieuse, ce rôle est prépondérant. — Au second corps, le Parlement, au nom du temporel, le maintien de l'ordre. Mais dans une société fondée sur la religion, où la croyance générale est la croyance publique, la croyance publique, la croyance légale, l'ordre c'est d'abord l'unité. Doctrine, culte, clergé, tous ces éléments de la tradition religieuse font partie de la tradition

24 avril. On différa l'envoi à l'Empereur (*id.*, *ibid.*, f° 67 v°). Le 6 mai, la faculté décide de saisir le parlement (*id.*, *ibid.*, f° 69).

sociale. Ils sont entrés dans le grand pacte qui unit entre eux les membres de la nation. Les toucher est toucher à ce pacte, et c'est défendre ce pacte que les défendre. Partant, s'il appartient à l'autorité religieuse de dénoncer l'erreur, il est du devoir de la puissance publique de la punir. L'une supprimera l'hérésie, l'autre les hérétiques : l'une, liera les consciences, l'autre, les corps, la première au nom de la vérité, la seconde, au nom de l'unité. Partage d'attributions dans une mission commune! La loi n'est ici que l'auxiliaire du dogme, comme l'État, de l'Église, n'étant lui-même qu'un membre de cette Église universelle politiquement organisée.

Telle est la conception séculaire qui va unir étroitement, dès le début du schisme, les deux grands corps conservateurs : celui de la doctrine et celui de la justice. Les deux bras sont tout prêts qui vont saisir l'erreur et étouffer la révolte; au lendemain même de la condamnation d'avril 1521, théologiens et parlementaires vont s'entendre, se concerter, se prêter un mutuel appui.

Il faut d'abord arrêter les idées maudites; aux frontières, leur fermer l'entrée; au dedans, les pourchasser et les détruire. Pour cela, il n'est meilleur moyen que la censure des livres. A la faculté sera reconnu le droit exclusif de les laisser imprimer comme de les laisser lire. Le 18 mars 1521, un mandement royal avait donné l'ordre au Parlement de faire comparaître les imprimeurs et libraires, de s'assurer qu'aucun écrit n'était publié sans l'*imprimatur* de l'Université[1]. Le principe posé, la cour en tire l'application utile. Le 13 juin, un arrêt, désormais célèbre, ordonne « défenses estre faictes de imprimer ni exposer en vente autres libelles ou traictez concernans la Saincte Escripture et religion chrestienne jusqu'à ce qu'ils eussent été visitez par les députés de la faculté de théologie[2] ». Voilà donc établie l'autorisation préalable. La pensée religieuse est mise en tutelle. Comme consé-

1. Jourdain, *Index chronologicus Chartarum Univ. Paris*, p. 326.
2. A. N., X[1a] 1523, fº 310. — *Bourgeois de Paris*, p. 101.



quence, la cour s'attribuera à elle-même, conjointement avec les théologiens, la police des livres. Sous ce double contrôle, l'orthodoxie est à l'abri.

L'arrêt du 13 juin 1521, avait été renouvelé le 22 mars 1522, et l'exécution en avait été confiée au prévôt de Paris et ses lieutenants. Comment à Paris, magistrats et faculté usent de ce pouvoir, les poursuites, les perquisitions faites à plusieurs reprises, vont en témoigner. La force publique ira fouiller les officines ou les ateliers, saisir les écrits, mettre la main au collet des imprimeurs ou des libraires, fera porter les livres au greffe, en attendant qu'elle les jette au feu. Il suffira d'un « cry » à son de trompe, dans les rues et dans les carrefours. — En province, ce seront les évêques qui seront chargés de ce soin. Devoir impérieux de leur charge qu'eux-mêmes ou leurs officiers commencent à remplir. Dans tout diocèse où le livre suspect, où l'hérésie sont signalés, l'autorité épiscopale prend ses mesures. Au concile de Paris (mars 1522) les évêques de la province de Sens avaient déjà dressé un catalogue des écrits subversifs [1]. Ailleurs, « monitoires » ou censures vont assurer la défense religieuse. Nous avons vu, à Meaux, l'attitude de Briçonnet. A Troyes, le 29 avril 1523, l'évêque Guillaume Petit se présente au chapitre. Il lui déclare qu'il a commission du roi « de réfuter et exterminer un grand nombre d'erreurs, étrangères à la foi orthodoxe, et qui se propagent dans toute la France, erreurs d'un certain maître, Martin Luther de Saxe, allemand.... Luther trouve des adhérents bien que sa vie et ses mœurs soient obscures, mal connues, et qu'on ne dise point qu'il soit célèbre par des miracles. » L'évêque prie en conséquence le chapitre de veiller, avec lui, à préserver le

1. A. N., X[1a] 1524, f° 145 et 145 v°. Le concile avait frappé les imprimeurs et les vendeurs de livres défendus. « Mais par ce qu'il se pourra trouver que plusieurs ne cesseront pour lesd. censures et qu'ilz craindront plus la pugnicion de la juridicion temporelle... », il supplie la cour de « procéder contre lesd. imprimeurs et vendans ».



diocèse de toute nouveauté. Le 10 février 1525, il renouvelle ces instances et promet de s'employer lui-même « à rechercher s'il y a dans le diocèse des gens infectés de cette doctrine, s'engageant à procéder contre eux par censures [1] ». Mêmes interventions à Grenoble en 1524, à Châlons, en 1526 [2]. Ici, l'évêque ne se contente plus de proscrire; il songe à organiser une prédication pour réfuter devant le peuple les erreurs condamnées. Des mesures analogues sont prises dans d'autres diocèses. En 1525, Hangest félicite le cardinal Louis de Bourbon, du Mans, d'avoir édicté des sanctions synodales contre l'hérésie, et de les avoir fait publier dans les paroisses [3]. Et il ajoute que son exemple n'est pas isolé. Il est probable que dans la plupart des diocèses menacés, les évêques et leurs vicaires s'efforcèrent, par ces mesures partielles, d'enrayer ou de prévenir la marche de l'hérésie.

Ces défenses n'atteignaient que la propagande des idées. Mais, remarque Érasme, « on commence par brûler les livres, on finit par les personnes [4] ». Voici donc, dès 1523, sur les réquisitions des autorités religieuses, le Parlement qui engage les procès. Le 15 juin, les livres de Berquin avaient été saisis et déférés à la faculté de théologie. Le 8 juillet, Berquin lui-même est arrêté. Après examen de la cause, la cour ordonne qu'il sera retenu, puis livré à l'évêque de Paris (8 août) [5]. Berquin eût été perdu, si le roi n'avait évoqué l'affaire et donné ordre de transférer le prisonnier au Louvre. — Le même jour, se dresse le premier bûcher. Un ermite

1. A. D., Aube, G. 1282, *Delib. capitul*, f° 4 (29 avril 1523); f° 68 (10 fév. 1525).

2. Monitoire de l'official de Grenoble, 16 nov. 1524. B. Un., Paris, n° 795. A. D., Marne, G. 417 : 14 (9 févr. 1526).

3. Hangest à Louis de Bourbon : « Synodicas sanctiones in vesanam perditissimi hominis abominationem... condidit pastoricius zelus tuus, per parochosque... evulgandas edixisti (Préface du *de Libero arbitrio*, juillet 1525).

4. *Epist.*, p. 869, à Béda (15 juin 1525).

5. A. N., X^{1a} 1525, f° 330 v°.

de Falaise, Jean Vallière, dénoncé, incarcéré pour opinions hérétiques est condamné à faire amende honorable sur le parvis Notre-Dame; de là, conduit au marché aux pourceaux, à la porte St-Honoré, et brûlé [1]. En novembre, nouveau procès d'hérésie. Un autre ermite des environs de Livry, Guibert, avait été condamné par l'évêque de Paris à être enfermé dans un couvent. Il fit appel de la sentence. Cet ermite qui ne savait pas très bien lui-même de quoi il s'agissait et qui semble surtout avoir voulu suivre avec quelques compagnons « la doctrine évangélicque [2] », fut assez heureux pour échapper au supplice. Mais déjà l'avocat du roi, Lizet, avait profité du procès, pour rappeler la compétence du Parlement en matière de doctrines. Le juge séculier, disait-il, a reçu « par les droictz mesmes divins et sainctz conciles... » la puissance « de faire réparer... et corriger les nouveaux dogmes, les schismes, les séparations contre l'unité de l'Église [3] ». Ainsi la voie est ouverte où va s'engager le pouvoir judiciaire, entrainant avec lui les juridictions du royaume. Il n'en est déjà plus à punir les hérétiques; il va bientôt lui-même vouloir juger de l'hérésie.

La publicité, l'apparat donnés à ces supplices devaient à la fois punir l'énormité du crime et servir d'exemple aux foules. Mais ces mesures pouvaient-elles suffire à arrêter l'invasion luthérienne? Des théologiens le croyaient, comme Hangest, qui écrivait en 1525 : « Partout où ce régime de terreur a été établi, grâce au Christ, il n'est plus, dans le royaume très chrétien, d'homme qui ose professer le luthéranisme ou affir-

1. *Bourgeois de Paris*, p. 397. — A. N., Y[6], 4. Arrêt de condamnation. Rien n'indique que, comme le croit M. Weiss (*Note sommaire sur les débuts de la Réforme en Normandie*, Rouen, 1911), ce Vallière ait été un moine augustin, encore moins un « luthérien ». Il ne croyait pas, semble-t-il, à la divinité de Jésus-Christ.

2. A. N., X[1a] 4873, f° 41. Ce Guibert n'appartenait lui-même à aucun ordre, et était simple clerc. Il suivait, dit son avocat, « la doctrine évangélicque », et vivait depuis de longues années, « en une extrême aspérité, austérité et pénitence ». (26 nov. 1523.)

3. *Id.*, *ibid.*, f° 45 v°. Plaidoirie de l'avocat du roi, Lizet.



mer ouvertement les erreurs de Luther[1]. » Plus clairvoyants, les modérés comme Clichtowe avaient une moindre confiance dans l'efficacité de la force. Quand bien même, pensaient-ils, le luthéranisme eût été publiquement détruit, qu'eût-on gagné, s'il continuait à vivre dans les consciences[2]? — Aussi bien, si à la vigueur de l'attaque, les théologiens déconcertés n'ont point d'abord répondu, dès 1523, s'oppose la résistance. Comme en Allemagne, l'orthodoxie trouve en France des défenseurs. Un dominicain, Lambert Deschamps, écrit une « Apologie contre Martin Luther » dont il prie les parlementaires « ces oracles du royaume et les interprètes de l'esprit divin », d'agréer l'hommage. La même année, il fait paraître un *Heptacolon*, qu'il dédie à Dieu. Il s'efforcera d'y démontrer ou que « le christianisme a toujours été privé de l'assistance divine ou que le luthéranisme est la pure congrégation de l'apostat Satan ». Pour achever la déroute de Luther, Lambert ne nous assure pas moins de dix traités, cinq « modérés », cinq « plus sévères », dont il fera grâce d'ailleurs au public[3]. Ces premières œuvres ne sont guère que des polémiques. Mais à son tour, Clichtowe a pris la plume. L'humaniste théologien compose dans cette même année 1523, son traité sur la « vénération des saints »; en 1524, son *Antilutherus*, deux ans plus tard, sa « Défense de la foi[4]. » Avec une très grande modération et une connaissance approfondie des textes, il discute les doctrines

1. *De libero arbitrio* (1525), dans la dédicace à Louis de Bourbon.

2. *Antilutherus*. Préface, à Ch. Guilliart, président au Parlement, 3 juin 1524.

3. *Apologia in Martinum Lutherum*. Ed. de Colines, dédié au premier président, J. de Selve. — « Colligo et ego esse magistratum oraculum regni et divinæ mentis interpretem. » L'ouvrage fut composé avant la mort d'Adrien VI. — *Heptacolon* (1523). Ce Lambert était un thomiste fervent. Il a publié à Lyon, en 1520, deux traités de saint Thomas. En 1525, il fait paraître, également à Lyon, un recueil de sermons fait par Alcuin sur les évangiles du dimanche.

4. Sur ces traités de Clichtowe, cf. Clerval, *de Judoci Clichtovei vita et operibus* (1894).



nouvelles et travaille à les réfuter. Il n'est point jusqu'à Hangest qui, moins sûr qu'il ne croit de la manière forte, ne se mesure avec l'ennemi, dans son *Antilogia* parue en 1523, et, en 1525, son traité « du libre arbitre »[1].

Ainsi, sur toute la ligne, l'orthodoxie menacée se redresse et fait front. Elle entend défendre la vieille doctrine des œuvres, des sacrements, des saints ou les formes consacrées de la prière et du culte. — Mais, sous l'influence des événements, la défense religieuse a déjà évolué. Elle est devenue une réaction intellectuelle : celle de la scolastique qui va essayer de reprendre tout le terrain perdu. Ce n'est plus seulement la Réforme, c'est l'humanisme qui va être combattu au nom de l'intégrité de la foi.

III

Réaction inévitable, qu'Érasme a prévue, et qui même avant le schisme, a dressé contre les humanistes les tenants de la vieille théologie. Ceux-ci se sont déjà comptés, en Allemagne, dans l'affaire de Reuchlin, en France, dans la controverse des Madeleines. Mais faible, discréditée, découragée par la défaveur de l'opinion ou le silence, sinon le désaveu, du pouvoir, la réaction scolastique n'avait point réussi à arrêter l'essor des idées. Le schisme lui rend sa force. Raillés, bafoués, par les hommes de lettres, les « théologastres » ont leur revanche. A leur tour de relever la tête. Leur acte d'accusation est prêt. Si Luther a erré, les lettrés sont ses maîtres. Et à bien prendre, ces ennemis cachés sont les plus dangereux. Luther est démasqué, condamné, hors l'Église ; contre son poison, la chrétienté a reçu son antidote. Mais eux, ces grammairiens, hellénistes, hébraïsants, qui ont osé saper le vieil édifice et porter la main sur les choses divines, qui les

1. J. de Hangest, *De libero arbitrio*, privil. du roi, 24 juill. 1525. — L'auteur se sert de la *Diatribe*, mais sans nommer Érasme.



découvrira? Érasme, Lefèvre, leurs amis, leur parti, les voici les fourriers de cette révolution qui attaque à la fois la scolastique, le dogme et l'Église[1]. Et derrière eux, c'est l'esprit de nouveauté qu'il faut atteindre, cette culture savante qui prétend changer la théologie, comme les Lettres, et, par l'étude des langues, la critique des abus, la vulgarisation de l'Évangile, renverse la vénérable tradition.

Dès 1518, en Allemagne, en Suisse, dans les Pays-Bas, les chaires ont retenti de ces anathèmes. Érasme est attaqué dans les églises; on le confond avec Luther, on le compare à « l'Antéchrist ». En Angleterre, Lee publie contre lui ses commentaires; en Espagne, Zuniga catalogue ses hérésies[2] et y joint celles de Lefèvre. En 1521, l'orage commençait à pénétrer dans notre pays. Un moine n'avait-il pas osé prêcher devant le roi qu'il y avait quatre précurseurs à l'Antéchrist, et parmi eux, Reuchlin, Érasme, Lefèvre[3]! Voilà accouplés à l'hérétique les représentants de l'humanisme chrétien. Tactique que va reprendre à son tour la parti qui s'organise, vers le même moment à la Sorbonne. Celui-ci n'est encore qu'une minorité, mais qui grossit. Et il a ses chefs : un curé parisien, Du Chesne, schismatique sur le retour, un chartreux obscur de Troyes, Couturier, et les dominant de son intelligence, de son activité, le Normand Noël Beda, dont la Faculté vient de faire son syndic.

Ardent, têtu, retors, au physique comme au moral, mais dialecticien habile, intègre de mœurs, zélateur d'autant plus intrépide de l'orthodoxie que lui-même a été censuré pour

1. Beda, *Annotationes*, préface « humanistæ theologizantes ».

2. Ed. Lee, *Annotationes in novum Testamentum Erasmi*, avril 1520, Anvers. Le livre fut imprimé à Paris (Panzer, n° 2771). — *Annotationes Jacobi Lopidi Stunicæ contra Jacobum Fabrum Stapulensem*, Alcala, 1519; Paris, 1522. — *Id., Annotationes... contra Erasmum Roterodamum*, Alcala, 1520; Paris, 1522.

3. *Epistolæ*, p. 646. Érasme à l'évêque de Tournai (17 juin 1521). — Cf. Un moine à Agrippa (10 sept. 1521) Herm., n° 39. On accole Luther à leurs noms.



des opinions téméraires, insensible aux attaques, indifférent aux moyens, toujours prêt à montrer les crocs, contre ses collègues aussi bien que contre ses ennemis, tel est l'homme qui va passer au premier plan[1]. « Un parfait délateur », disent ses adversaires : « le plus zélé des théologiens » ripostent ses partisans. Il est de ceux qui s'imposent, même à qui les déteste. Il a, en effet, la puissance d'une idée fixe. A cette heure où dans l'anarchie grandissante, l'Église est menacée, tout son être est tendu à la défendre. Ne lui dites point qu'il usurpe. Il croit à sa mission. Il vous répondra. « Si le Seigneur n'inspirait quelques-uns de ses fidèles, je ne dis pas ceux qui occupent les chaires des pasteurs, mais les autres, le peu qui reste de lumière, de vraie, de salutaire doctrine serait éteint[2]. » Ne le rappelez point à la mansuétude. L'amour des âmes commande les violences. « Érasme, écrira-t-il au vieil humaniste, je travaille pour ton salut. » Inflexible devoir, qui, chez Beda du moins, n'exclut pas une prudence calculatrice. Il n'attaquera ouvertement Érasme, qu'en 1525, à un moment où les pouvoirs publics étaient impuissants à le défendre. Il y a de la souplesse normande dans cette rigidité d'inquisiteur.

Que de tels hommes aient déchainé les haines et les sarcasmes des novateurs, que, parmi les catholiques éclairés de leur temps, ils aient trouvé si peu d'amis, c'est là un fait que leur rigorisme ne suffit pas à expliquer. D'autres ont livré les mêmes luttes, qui n'ont point subi les mêmes outrages. En vérité, ce qu'on leur reproche, ce n'est point leur foi, mais leur mauvaise foi. Erasme les accusera de mensonge. Le grand pénitencier de Paris, Merlin, traitera publiquement Beda de « faussaire ». — Ces griefs sont-ils fondés? Ne

1. « In Bedam gibbosum ». Dolet, *Carmina*, I, 50 (éd. de 1538). Sur les mœurs de Beda, voir le témoignage du nonce à Paul III : « homò estimato da molti persona di santissima vita » (1 mars 1535).

2. *Annotationes*, f° 146. — F° 291 v°, autre attaque contre les évêques : « Viderit reverendorum episcoporum ordo, qui Christi ecclesiæ regimen, utinam multi non quæsierint, sed imposterum, ut oportet, gerant ».



jugeons point ces théologiens sur les polémiques, mais sur leurs œuvres. Ils ont écrit, en effet. Couturier a composé, en 1524, son *de Tralatione Bibliæ*. Contre Lefèvre et Érasme, Beda publie, en 1526, ses *Adnotationes*, et il écrira, en 1528, sa célèbre « Apologie contre les luthériens cachés ». C'est par ces livres que nous allons connaître leurs méthodes et leurs idées [1].

Contre les humanistes, ce qu'ils défendent d'abord, c'est leur privilège doctrinal. N'ont-ils pas la possession d'état, celle qui a donné au corps, dans la chrétienté, un rang unique, et à chacun de ses membres une maîtrise officielle? « Nos maîtres [2]! » Il faut voir de quel dédain ils traitent ces nouveaux venus dans la science sacrée qui, ayant cultivé les lettres, se croient aptes aux Saintes Lettres. Ces philologues, de quoi se mêlent-ils [3]? Qu'ils restent à leur place ou dans leur rôle, à éplucher des phrases ou à polir des mots. Il n'ont point passé leur « sorbonique »; il leur manquera toujours les « gloses », les « sentences », les concordances, les syllogismes, cette mécanique de tout repos qu'est devenue la scolastique dégénérée, ce par quoi, depuis cent ans, la pensée religieuse tournant toujours dans le même cercle ne risque point de s'évader ou de se perdre. — Que la petite monnaie de l'humanisme mérite un tel décri, qui en doute? Mais Érasme, Budé, Lefèvre?... Point d'exception. Pour Couturier, Érasme est « un arrogant », un « songe creux », un

1. Petri Sutoris, doctoris theologi, professione carthusiani, *de Tralatione Bibliæ et novarum reprobatione interpretationum* Paris, J. Petit, in-4°. Autorisation d'imprimer : 5 déc. 1524. L'ouvrage est dédié « venerandis sociis Sorbonicis theologis impense doctis ». N. Bedæ. *Annotationum in J. Fabrum Stap. libri II et in D. Erasmum liber I* (juillet 1526). *Adversus clandestinos Lutheranos* (oct. 1528).

2. C'est sous ce titre que les désignent la plupart des humanistes. On connaît le mot forgé par Rabelais : « Nostromagistralement ».

3. Beda, *Annotationes*, préf. — Hangest exprime la même aversion. *De libero arbitrio*, f° 35. « In sacris nempe literis hac inauspicata tempestate supramodum ineptire cœperunt, vel usque ad insaniam, nonnulli rhetorculi... suæ grammaticæ et proprio sensui innixi. »



inepte »; Lefèvre, un « savanticule » et un « philosophastre[1] ». Leurs arguments sont « des raisons d'ânes ». « Insanités nouvelles » que le bon docteur nous promet de « cribler de traits nouveaux ». Il s'est engagé à « détruire totalement ces impies, comme autrefois Gédéon les Amalécites ». Beda est plus modeste. Il ne reprochera qu'en passant à Érasme « son ignorance crasse de la théologie et de la philosophie[2] ». Il n'en remarque pas moins, aigrement d'ailleurs, qu'il est devenu « un roi dans les choses divines », et que, « pour les imbéciles dont le nombre n'est pas petit », Lefèvre est le premier des théologiens. — Querelles de métier et d'influence! Il y a autre chose cependant dans nos censeurs; la conviction que ces « théologisants » font courir un péril à la foi et que leur œuvre, intellectuelle ou religieuse, est seule responsable de l'hérésie.

Cette démonstration, ils ne la demandent point à une analyse rigoureuse des doctrines. Pour perdre le réformisme dans l'opinion, il est un moyen plus sûr et plus prompt : l'accuser lui-même en accusant ses chefs. — Hérétiques, Lefèvre et Érasme! — Le grand mot est lâché qui revient à chaque instant, presque à chaque page. « Ariens, sabelliens, eunoméens, donatistes », au moins « honteux et cachés », « vaudois, hussites, wiklefistes » déclarés, les voilà classés[3]! Par surcroît : « blasphémateurs, impies, immoraux ». D'avoir osé écrire des commentaires sur l'Évangile, Lefèvre est accusé « d'orgueil », Beda le compare à Caïphe; et au grand solitaire dont la doctrine peut être discutée, mais non la vie, il jettera cette apostrophe : « Lefèvre je travaille ici pour la

1. *De tralatione.* — Érasme est « arrogans, somniator ineptus », f° 46. — Ses raisons : « Rationes asininas », f° 59 v°. — « Ratiunculæ quæ, ab istis neothericis... depromi solent, prorsus ineptæ sunt et sophisticæ », f° 46. *Id. ibid.*, préf.

2. *Annot.*, f° 212; *id.*, *ibid.*, p. 282.

3. *Annotationes*, préface. Cf., f° 56 v°, où Lefèvre est accusé d'être « origenistam, arrianum et macedonianum ». — Ailleurs, c'est Érasme (f° 262 v°), comme aussi de « sabellianisme ». — Beda trouve une analogie entre le mouvement réformiste et le mouvement arien.

correction de tes mœurs[1] ». — Mais surtout, luthériens! Leurs inventions « sataniques » ont préparé Luther. C'est dans leurs livres que l'apostat a appris sa théologie de la foi, sa négation des œuvres, son mépris des ordres religieux, du culte des saints, de l'autorité. Ce sont eux qui ont provoqué la révolution religieuse en mettant l'Écriture aux mains de la foule. Au fond « ils pensent comme Luther »[2]. Beda dira en plein Parlement. « Les erreurs de Luther... sont entrez (au royaume) plus par les livres de Érasme et de Fabry que nuls autres. » — Nous entrevoyons la conclusion. « On ne pourra purger la chrétienté de ces doctrines pernicieuses, tant que leurs écrits seront tolérés[3]. »

Confusion assurément injuste et arbitraire. Mais les révolutions connaissent et appellent ces injustices, et tel est le sort des modérés qu'on se refuse non seulement à les suivre, mais même à les comprendre. — Vainement Lefèvre répond-il que son *Saint Paul* publié en 1512, réédité en 1516, n'a été l'objet d'aucune censure. Négligence de théologiens. Lui, Beda n'y a pas trouvé moins de 143 propositions « hérétiques, fausses, scandaleuses... et luthériennes », et, dans sa lutte contre Lefèvre, c'est précisément le livre qu'il a le plus à cœur de discréditer. — Vainement, à son tour, Érasme rappelle-t-il qu'il est en ce moment en pleine bataille, injurié des luthériens, traité d'impie pour défendre l'Église, les œuvres, la liberté. — Comédie qui « ne trompe que les sots! » En secret, les adversaires s'entendent, et Érasme n'a écrit « qu'à contre-cœur »[4]. — Vainement encore, le grand huma-

1. Ces accusations de blasphème et d'impiété reviennent continuellement. — Sur Lefèvre comparé à Caiphe, cf. *Annotationes*, f° 147.

2. Érasme et Lefèvre sont nommés presque à chaque page, dans les *Annotationes*, à côté de Luther. Beda va même jusqu'à accuser Érasme d'être de connivence avec lui, cf., *id.*, f° 257 v°, 258 v°, 260 v°, etc.. — Il affirme, contre toute évidence, que c'est le *Saint Paul* de Lefèvre qui a détourné Luther de l'état monastique (f° 88).

3. A. N., X 1 529, f° 368 v°. — *Annot.*, préf.

4. *Apologia*, f° 35 v°.



niste invoque-t-il les marques de faveur des princes, les encouragements des évêques, l'intervention du Sacré Collège contre Zuniga, les brefs élogieux de Léon X, l'appel pressant d'Adrien VI, les dons de Clément VII, qui, tous, acceptent ses dédicaces, louent ses livres et protègent l'auteur. — Paroles de complaisance. En tout cas, « que l'ordre des révérends évêques, et plut à Dieu qu'il n'y en eût pas tant qui eussent recherché leur dignité, fasse son devoir à l'avenir[1] ». — Vainement enfin, nos humanistes réclament-ils qu'on les discute et qu'on les juge. Examiner les doctrines, les voir dans leur ensemble, les suivre dans leurs détails, en discerner les conclusions justes des assertions douteuses, des témérités, des erreurs, voilà, disait Érasme, « l'œuvre du vrai théologien ». — Cette œuvre, Clichtowe l'avait tentée[2]. Beda, lui, ne discute point, il condamne. Les différences profondes d'Érasme, de Luther, de Lefèvre, il ne les voit pas, il ne veut pas les voir[3]. La révolution religieuse est pour lui un bloc. Pour elle ou contre elle. Et c'est être pour elle que s'écarter, ne serait-ce que d'un mot, non seulement du dogme, mais des traditions intellectuelles que la Sorbonne a consacrées.

La méthode est ancienne; elle consiste à extraire des livres suspects, certaines propositions, qualifiées « comme il convient[4] ». Mais, instrument incomparable d'analyse, elle demande, pour l'appliquer, non seulement des mains habiles, mais une vision juste. Maniée sans intelligence ou avec passion, elle risque de devenir une arme de parti. Or,

1. *Annotationes*, f° 291 v°.

2. Cet esprit de justice est très visible dans le *de Veneratione sanctorum*, par exemple, I, 7, 17, sur les abus du culte des saints et son vrai sens; II, 13, sur la notion de la grâce et du mérite. Il en vient même à dire que quelques-unes des difficultés sont des querelles de mots.

3. Il est à remarquer que les critiques sur le *Saint Paul* de Lefèvre sont beaucoup plus nombreuses que celles sur les *Commentaires*. Le *Saint Paul* n'avait jamais été inquiété.

4. Érasme se moque de ce qu'il appelle « la maladie articulaire ». — A Beda, 15 juin 1525. *Epist.*, p. 868.



on se doute comment Beda en fera usage. Sa dialectique acérée pénètre, comme une lame aiguë, dans les livres. Il a l'art consommé d'anatomiser les textes. Ainsi isolés les uns des autres, coupés de l'ensemble, comment ne finiraient-ils point par dire ce qu'on veut qu'ils disent, ou plus qu'ils n'ont dit, ou autre chose qu'ils n'ont dit[1]? — C'est ainsi que Lefèvre est accusé de nier la nécessité des œuvres, le purgatoire, la Trinité[2]. Ailleurs, on dénature sa pensée ou on interprète ses silences. Parle-t-il contre la corruption des moines? C'est laisser entendre que la vie religieuse est incapable d'observer la loi divine. Cela l'a-t-il écrit? Non « pas à la lettre... ». Mais enfin, c'est ce qu'il pense, et, a noté Beda, « j'ai entendu, il y a trois ans, un de ses disciples qui assurément s'exprimait dans les termes de son maître[3] ». — Lefèvre dit-il encore que nous sommes purifiés par la foi et la grâce? — C'est nier les œuvres, et Beda cite à l'appui de son dire un passage du commentaire de l'*Épître aux Romains* où il supprime du texte la phrase qui l'explique. Remarquer qu'au temps du Christ, les pauvres surtout « étaient appelés », c'est « condamner la richesse ». Parler avec saint Paul des respects dus à la puissance civile, c'est, par prétérition, « supprimer la puissance ecclésiastique »[4]. Lisez enfin l'admirable page de Lefèvre sur les mortifications : « Je porte un cilice, je jeûne, je m'abstiens; je châtie mon corps, je prie, je répands des larmes; je me roule dans

1. *Id., ibid.*, Érasme ajoute : « Tales scurræ sunt in causa ut populus male sentiat de theologis ». — Beda avoue ingénument d'ailleurs ses procédés. *Annotationes*, préface. Il déclare qu'il examinera les propositions de Lefèvre : « Non in sensu quem vel ipse... author animo gerebat, vel hi forsan concipiunt (qui) ipsi plus quam æquum sit favent...; semper... illam sequutus intelligentiam... quam, prima fronte, æquis solet lectoribus... sese insinuare ». Cela mène loin. — Érasme pourra accuser Lambert Deschamps d'avoir fait courir un texte faux des *Colloques*. Berquin lancera la même accusation au sujet de ses traductions.
2. *Annotationes*, f°s 23, 132, 167, 222.
3. *Id., ibid.*, f° 92 v°.
4. *Id., ibid.*, f° 8 v°, f° 105 v°.

la poussière pour que Dieu ait pitié de moi. — Tu fais bien, tu agis excellemment, quand faisant toutes ces choses, tu ne songes pas à toi-même, à tes œuvres, mais à Dieu.... Si tu portes un cilice : porte-le parce que le Christ en a revêtu un pour toi. Si tu jeûnes, jeûne pour le Christ, puisqu'il a jeûné pour toi.... Si tu t'abstiens, abstiens-toi, parce que le Christ lui-même s'est abstenu.... Si tu reçois des coups, reçois, parce que le Christ, notre roi, a été pour toi frappé de verges. Si tu répands des larmes, ne pleure pas, d'abord, sur toi-même, mais pleure, parce que tu as offensé ton créateur et cette bonté infinie à laquelle le ciel et la terre obéissent.... Tu portes la croix de Jésus. C'est bien de suivre son exemple, c'est s'en inspirer mieux encore qu'imiter sa miséricorde, sa bonté, son humilité, dans cette allégresse spirituelle et cette parole du Christ qui est l'évangile de l'éternelle paix. » — Et voyez maintenant la glose. « Lefèvre se moque des disciplines inspirées par la règle, réprouve autant qu'il le peut les mortifications de la chair.... Il condamne avec la plus grande impiété les exercices corporels des cloîtres, comme s'ils étaient des institutions ridicules des hommes[1]. Le Christ a voulu que chacun porte sa croix et le suive... que va dire Lefèvre à ce passage ? » Précisément, ce qu'il a dit. A ce travail de sape, rien qui résiste, pas même les pages les plus pures, les plus chrétiennes, les plus imprégnées de vie spirituelle. Pour ne point se tromper, nos « bedaïciens » condamneront à peu près tout.

En réalité, sous cette armure doctrinale, ils ne sont que des polémistes. Et dans leur attaque à fond contre les chefs du réformisme, ils se préoccupent moins de toucher juste que de frapper fort. Cependant, ils touchent juste parfois, et au point sensible. Les premiers, ils ont aperçu les défauts de l'œuvre de Meaux, l'absence de cohésion dans les

1. *Id.*, *ibid.*, f° 130 v°. Les exemples de ce procédé abondent dans Beda, cf. également : f°s 162 v°, 166, 212, où Lefèvre est accusé de nier la morale, l'art, l'industrie, la justice.

doctrines ou de précision dans les formules. Et les premiers aussi, ils ont compris, dans cette effervescence des idées et cette explosion d'individualisme religieux, les dangers que peut faire courir, non seulement à l'unité de la croyance, mais à l'ordre public, l'Évangile remis aux mains du peuple. Que la critique érasmienne fût inoffensive, que le mépris des humanistes pour la théologie médiévale fût injuste, ils ne le croyaient pas sans raison. Et ce qu'ils entrevoient encore, ce sont les contacts indiscutables entre la révolution intellectuelle et la révolution religieuse. — Mais aux dangers qu'ils signalent, ils ne parent point. Du mouvement profond qui entraîne les âmes, ils ne comprennent rien. Dans la crise redoutable, ils n'ont point de solution, ou plutôt, ils n'en ont qu'une. Leur critique négative ne voit le salut que dans une attitude, l'immobilité : le maintien intégral, non seulement du dogme, de la hiérarchie, de la discipline, mais des habitudes de vie et de pensée qui, dans les esprits même les plus attachés au catholicisme, sont condamnées sans retour.

Aussi bien, ne s'agit-il plus, uniquement de deux croyances mais de deux cultures. Et pour atteindre la révolution religieuse dans son principe, le parti se dresse contre le progrès intellectuel. Tout le catholicisme est menacé, si la dialectique est en péril. Il faut donc proscrire de la science sacrée l'étude des textes comme l'étude des langues. « La connaissance de l'hébreu ou du grec, dira Couturier, n'est pas plus utile à l'étude de la Bible que l'italien ou l'espagnol. » Tout travail de correction, de revision sur les Livres Saints doit être interdit. Ceux-ci sont intangibles, non seulement dans leur texte authentique et primitif (cela nul ne le nie) mais dans la forme même sous laquelle ils sont reçus. Traduire à nouveau sur l'hébreu et sur le grec, c'est là une œuvre « vaine, inepte, téméraire, fausse... scandaleuse[1]... ». Amender la

1. Petri Sutoris *de Tralatione Bibliæ*, f° 60 v°, f° 77 v°.



Vulgate : « abomination ». C'est « blasphémer contre saint Jérôme et l'Esprit Saint qui l'a inspiré.... Rendre instable la religion chrétienne, faire languir la charité.... Cela ne vous paraît-il pas plus qu'impie et pervers? » Signaler des fautes de copiste? C'est « outrager Dieu ». La Bible est un tout. « Si une partie en est douteuse, falsifiée, suspecte, il s'ensuit qu'elle est tout entière suspecte.... Qui supporterait cette démence... plus digne de coups que de raisons, du fouet que de paroles[1]...? A ces jugements sur la critique textuelle, on devine l'accueil qu'ils feront aux critiques de fond. Et s'il n'est point permis, sous peine de « schisme », de douter de l'authenticité des fausses décrétales ou des écrits de l'Aréopagite[2], de quels termes qualifier les assertions « téméraires » sur tel verset du texte sacré? A Érasme qui signalait des hébraïsmes dans saint Paul ou la forme populaire des écrits apostoliques, Eck, comme Beda, n'avaient-ils pas objecté que les apôtres ayant appris les langues du Saint Esprit ne pouvaient écrire qu'en grec savant[3]?

Les humanistes ne s'y trompent point. C'est bien le retour offensif du syllogisme comme de la glose. « Dans un Beda, dira plaisamment Érasme, il y a trois mille moines. » — « C'est, écrira Budé, la conspiration de l'audace, de l'ignorance et de la peur » : celle qui a dénoncé déjà le grec comme une hérésie, l'éducation classique comme un danger, les savants « a deux ou trois langues » comme un fléau ; — celle qui, en 1530, protestera contre la création des

1. *Id.*, *ibid.*, f° 52 v°, 53, 53 v°. « Cum ipsa Biblia sit una propositio copulativa... si aliqua pars sit dubia, falsa, vel suspecta, conficitur totam falsam, dubiam aut suspectam esse. » Il dira plus loin pour défendre la Vulgate : Si l'Eglise « viciosa utatur scriptura, consequens est eam errare in his quæ ad fidem pertinent ».

2. *Annotationes*, f° 277. — La conclusion de Couturier comme de Beda est que vouloir appliquer la philologie à l'Ecriture est « insanum esse, heresimque redolere ». *De tralatione*, f° 63 v°. — Budé répondra à cette accusation.

3. Eck à Erasme (*Erasmi epist.*, p. 296). — De même Beda (*Annot.*, p. 271), Érasme : « Deum imperitiæ insimulat ».



lecteurs royaux, et, en 1535, demandera la suppression de l'imprimerie; — celle enfin qui, par la logique du système plus encore que par la cruauté des hommes, ne cherchera l'union que par la force. Le monde ne suivra pas « ces ténébrions », écrivait Érasme. — Ils n'en allaient pas moins avoir leur rôle. Dans cette réaction qui va entrainer le catholicisme très large, très libéral de la Renaissance vers une orthodoxie plus étroite, ils donnent le signal.

IV

Qu'un corps doctrinal, jusque-là célèbre par sa science, sa modération, l'autorité de ses membres, ouvert, par surcroît, aux souffles nouveaux, qui a laissé paraître le *Saint Paul* de Lefèvre, en 1512, protesté, en 1516, contre les abus des indulgences et de la prédication, accepté, en 1520, Briçonnet comme conservateur des privilèges universitaires, où Érasme compte des lecteurs et des amis, qu'un tel corps ait pu se mettre à la remorque des violents ou des médiocres, cette attitude devrait surprendre si des causes nouvelles n'avaient créé une nouvelle mentalité. La révolution religieuse ne devait point seulement encourager les audaces du parti intransigeant. Elle devait ébranler, chez les modérés mêmes, la foi dans les réformes. Que parlait-on d'une rénovation pacifique? C'est la guerre; et avant de refaire l'Église, il faut songer à la défendre. Le temps n'est plus aux concessions. L'horreur du schisme inspire la défiance des nouveautés. Des doctrines chrétiennes, bonnes en elles-mêmes, peuvent devenir dangereuses par les conséquences qu'on leur fait rendre. Des esprits ouverts risquent d'être funestes, par les problèmes qu'ils posent ou les témérités qu'ils se permettent. Les théologiens, défenseurs de la foi, hésiteraient-ils à s'inquiéter? Toute attaque appelle une résistance, et ce que l'intérêt de l'Église commande, c'est



d'abord de poursuivre l'erreur, ceux qui l'inoculent et ceux qui la propagent. Dans un comité de salut public, on ne discute point : on condamne et on agit.

D'autre part, attaqués, harcelés, piqués au vif par ces guêpes hardies qui dardent sur eux leurs invectives, comment les sorbonistes ne seraient-ils point tentés de se défendre ? Non moins que leur devoir, l'esprit de corps les y oblige. Et comme toujours, pour entraîner les autres, il suffira d'un groupe résolu. La majorité des théologiens, réguliers ou séculiers, était-elle au début favorable à l'intransigeance d'un Beda? Les discussions très vives des maîtres permettent d'en douter. Mais cette majorité, la composition même de la faculté de théologie l'empêchait de s'unir. Les maîtres ne formaient pas un corps compact comme celui de nos facultés modernes. Ils étaient dispersés dans les couvents ou les collèges. Beaucoup étaient éloignés de Paris. Dans ces conditions, impossible de se concerter et de s'entendre. Contre un parti discipliné et en éveil, toute résistance est impossible. C'est lui livrer d'avance la cohue des indécis et des timides qui finissent toujours par aller vers la force, et, par leur masse, accélérer le mouvement.

Au lendemain même de la condamnation de Luther, l'attaque commence, discrète, d'abord, et voilée, contre l'humanisme réformateur.

La controverse soulevée par l'opuscule de Lefèvre sur Marie-Madeleine avait déjà permis de mettre en cause ses écrits ou ses disciples. Le 9 novembre, une conclusion blâme, sans le nommer d'ailleurs, l'inventeur de la nouvelle doctrine. « Rien ne resterait de certain dans toute l'Église, si chacun, de son autorité privée, pouvait impunément rejeter ou discuter les traditions des saints Pères reçues par l'Église[1]. » La question ne passionnait que les théologiens. Mais quelques semaines plus tard (février 1522), le pénitencier de

1. *Lib., Conclus.*, f°s 71, 71 v°, 72. Cf. *les Origines de la Réforme*, t. II, p. 560.



Paris, Merlin, était inquiété, à son tour, pour sa traduction d'Origène. Cette fois, le duel implacable s'engageait. Et pour assurer leurs avantages, les intransigeants allaient poursuivre la suppression des garanties que la faculté avait jus que-là reconnues.

Dès la fin de 1521, on rappelle aux bacheliers l'interdiction de proposer dans les disputes « des questions oiseuses, dangereuses et qui ne servent pas à édifier[2] ». Il faut couper le mal, à sa racine, réprimer chez les jeunes gens tout écart intellectuel. Mesure préventive qui appelle d'autres mesures d'exception. Ce qui importe en effet, c'est que la poursuite de l'erreur soit prompte et efficace. En 1514, la faculté avait déclaré « qu'elle n'avait pas coutume de condamner des hommes sans les entendre[3] ». Désormais, il suffira de les lire. Tout ouvrage suspect, déféré au jugement des maîtres, est confié à des commissaires chargés d'extraire les propositions mal sonnantes contre la foi, l'autorité, les traditions. Quant aux coupables, on verra s'il est expédient de les convoquer. Pour l'examen des prédications, on prend moins de ménagements encore. Des rapports suffiront; au besoin, « nos maîtres » iront écouter les orateurs et noteront les passages subversifs; à leur défaut, tout bon catholique aura le droit de les dénoncer. Or, dès 1523, ces espions abondent dans les églises et Caroli aura beau jeu de désigner parmi ses auditeurs « ceux qui sont derrière les piliers ». Autre garantie supprimée aux coupables. Ceux-ci prétendaient exercer le droit de récusation contre des juges ou des témoins suspects. Mais, dans les questions d'hérésie, on ne

1. Le 11 février, la Sorbonne avait laissé imprimer des « Dyalogi contra defensorem Origenis ». Le 10 avril, elle informe le Parlement qu'il est « bon, convenable et utile » de vendre ces dialogues (fos 74 v° et 76). Le 3 juin, elle attaque directement Merlin en décidant l'extrait de 8 propositions qui seront soumises aux maîtres (f° 77 v°).

2. *Lib.*, *Conclus.*, f° 72 (15 octobre 1521).

3. *Id.*, f° 35, dans l'affaire de Boniface de Ceva. « Non consuevit dampnare homines inauditos (8 avril 1514).





repousse aucun dénonciateur ou témoin [1], et, en 1524, Beda fait accepter cette autre maxime, qu'en matière de foi, tout théologien, licencié ou maître, est de « droit naturel un examinateur compétent ». C'est, parmi les juges, introduire les accusateurs. Une dernière disposition va restreindre, au sein même de l'assemblée, le droit de discussion. Beda fait voter qu'il sera interdit à tout maître de se livrer à des attaques, réprimandes, ou accusations personnelles contre le syndic à l'occasion de son office [2]. C'était consacrer sa dictature et s'assurer l'impunité.

Ainsi armée, investie par le Parlement du droit d'*imprimatur*, étroitement unie, dans le Parlement, au parti intransigeant et à son chef, l'avocat du roi, Lizet, la faculté peut engager la lutte. Et celle-ci va devenir d'autant plus vive qu'il va falloir compter avec la Cour.

Quelque habileté que missent, en effet, les chefs de la réaction à faire entrer les pouvoirs publics dans leur dessein, ils ne sentaient point solide le terrain où ils s'engageaient. Dans le Parlement même, si pénétré qu'il fût des idées d'unité et de conservatisme, la culture nouvelle avait ses représentants : tels de Loyne, et le premier président de Selve, à qui Lefèvre, en 1524, a dédié ses « Psaumes ». Surtout, le Parlement gardait les yeux fixés sur le souverain. Or, les dispositions de la famille royale étaient connues. A la fin de 1522, un premier incident les avait mises au jour. Le 15 novembre, le confesseur du roi, Guillaume Petit, était venu se plaindre à la faculté des prédications faites par d'Arande [3]. L'occasion était bonne pour tâter l'ennemi. La

1. Nous avons un exemple de ces dénonciations dans les registres mêmes de la faculté (f° 148), 19 août 1524. Le chancelier rapporte qu'il a entendu dire « par un homme honnête et grave » que G. Roussel « predicando ad populum hec aut similia verba protulisset.... Sive sit assumpta Virgo in corpore vel non, non est curandum, sed magis insistendum expositioni evangelii.... »

2. *Lib.*, *Conclus.*, f° 151 (14 sept. 1524), f° 101 v° (29 juillet 1523).

3. *Id*, f° 81 v° (15 nov. 1522) : « Asseritur non esse sane doctrine sed



faculté n'hésita point. Elle chargea l'inquisiteur de la foi de faire une enquête et se réserva, à elle-même, si d'Arande était trouvé coupable, d'avertir ses royales disciples. C'était aller un peu vite. Le roi fut « très mal content ». Petit se hâta de se dégager en se plaignant qu'un des maîtres eût dénaturé et « amplifié » ses paroles. La faculté à son tour n'insista plus[1].

Il fallait donc renoncer à une action directe contre Lefèvre. Mais tout au moins pouvait-on poursuivre ses partisans, le compromettre lui-même, signaler ses livres à l'exécration publique comme aux rigueurs judiciaires. L'agitation religieuse qui commence au milieu de 1523, la saisie faite chez Berquin (mai) vont donner des prétextes suffisants. Le 2 juin, Beda rapportait à ses collègues un entretien avec Lizet « qui exhortait vivement la faculté et l'avertissait de travailler avec zèle et avec courage à l'extirpation des erreurs et des scandales qui s'élevaient de toutes parts... offrant de grand cœur ses services ». Lizet dénonçait, en particulier, les prédications de Mazurier et de Caroli[2]. En même temps, les ouvrages de Berquin, son *Apologie* et son *Traité de la messe privée* étaient soumis à la censure. Berquin averti s'était hâté d'obtenir des lettres du roi enjoignant à la faculté de hâter son examen[3]. Le 16, celle-ci se réunit, décidée à « s'enquérir des doctrines diverses dont lui venaient plaintes de tous côtés » telles que, disait-on, « à propos de l'écrit de Me Jacques Lefèvre sur les Évangiles, de certaine œuvres d'Érasme et d'un nommé Berquin ». Après cette menace contre les modérés, elle se déclarait prête à se prononcer sur

errores quosdam seminare presertim quo ad cultum sanctorum, quique... statum theologicum denigraret et Lutherum heresiarcham virum sanctum diceret ».

1. *Lib. Conclus.*, f[os] 81 v°, 82 v° et 83 (8 déc.). « Non eo spiritu quo fuerat loquutus sed... multa... fingendo et addendo. »

2. *Id.*, f° 92. La faculté ordonna immédiatement une enquête sur Mazurier et Caroli.

3. *Id.*, f° 92 v°. Le 15 juin, Berquin apporte ces lettres à la faculté.

les livres soumis à son jugement. Elle décidait enfin l'envoi d'une délégation au roi, chargée de lui demander l'exécution des arrêts contre les livres de Luther « pour que beaucoup qui suivent cette doctrine empestée ou qui la recommandent fussent frappés de terreur et qu'ainsi la France fut purgée de ce mal ». En attendant la réponse royale, l'*Apologie* de Berquin fut condamnée au feu. La seule concession faite à l'écrivain fut de consentir à l'entendre et de nommer une commission qui lui démontrât ses erreurs [1].

La tactique était habile. Mais le gouvernement ne s'y trompa point. Le 18 juin, le chancelier prévenait le doyen de la faculté de se rendre le lendemain, avec quelques maîtres, auprès de lui. Dans cette assemblée à laquelle prirent part l'archevêque de Sens, les évêques de Meaux (l'intention était claire), de Langres, de Senlis, tous réformistes, Duprat fit savoir que le roi était « fort mécontent ». La faculté laissait librement disputer, en Navarre, sur le pouvoir royal et elle conspirait à perdre Lefèvre. Elle s'attaquait à d'Arande comme « s'il était déjà convaincu des erreurs de la secte réprouvée ». Ordre était donné aux maîtres de rédiger les articles, jugés erronés dans les *Commentaires*, et de les soumettre à cette commission épiscopale. Ainsi dessaisie, la faculté délibéra qu'il n'y avait pas lieu d'extraire ces propositions, encore moins d'entendre l'auteur, et elle continua l'examen des livres de Berquin [2].

La lutte était ainsi engagée avec la Cour. Et pour atteindre Berquin, protégé lui-même par François I[er], il fallait gagner de vitesse. En trois jours, la procédure est

1. *Lib., Conclus.*, f[os] 92 v°, 93 (16 juin); 93 v° (17 juin) La faculte examine en outre, le 18, le livre de Luther, *de abroganda missa privata*, trouvé chez Berquin.

2. *Id.*, f° 94 v° : « Quod rex nollet scriptum Mag. Jacobi Fabri super Evangelium per facultatem examinari ». Le chancelier avait donné à la faculté jusqu'au 25 juin pour signaler les articles « racione quorum diceretur ... Fabri scriptum suspectum esse de errore ». *Id.*, *ibid.*, f° 94 v°.



terminée. Le 23 juin, la faculté condamne son livre sur le *Sacerdoce*; le 25, trois de ses traductions, *la Tryade* d'Hutsen, l'écrit de Luther contre Léon X, *le Paradis du Pape Jules*, un autre de ses ouvrages personnels, le *Decalus Moysi et papæ*. Le 26, approbation définitive est donnée à ces sentences[1]. Quand le même jour Berquin se présenta avec des lettres royales, défendant aux Maîtres l'examen de ses livres, il était trop tard. L'assemblée décida que la procédure était close, que « déterminations » et sentence seraient envoyées le lendemain même au Parlement, et que si le roi en désirait un exemplaire, la faculté nommerait des députés chargés de le lui offrir.... Pour le reste, elle « remerciait le roi ». Le 27, requête était adressée au Parlement de confirmer ces conclusions, et les gens du roi étaient priés d'intervenir[2].

On sait comment l'intervention de François Ier arracha Berquin à la Conciergerie. Pour sauver Lefèvre d'une condamnation, le roi avait également évoqué son affaire au Grand Conseil (juillet)[3]. La Sorbonne protesta. Elle avait pu obtenir du Parlement que la vente des *Commentaires* fut suspendue jusqu'à son examen. Mais à son tour, le roi entendait sauver les livres après les hommes. Le 11 août, il enverra à la faculté de nouvelles lettres, réclamant des explications sur

1. *Lib.*, *Conclus.*, fos 95, 95 vo, 96 et 96 vo.

2. Ces lettres du roi, du 24 juin 1523 sont perdues. François Ier défendait à la faculté « ne in examine librorum de Berquin et judicio ulterius procederet, donec juberet ». *Id.*, *ibid.*, fo 96. — Le soir même de cette réunion, la faculté avait décidé de mettre en forme la conclusion contre Berquin et d'envoyer les pièces au Parlement (26 juin).

3. La faculté s'était résolue à ne pas se rendre chez le roi pour l'affaire de Lefèvre, sauf si elle était convoquée, mais elle avait fini par extraire « huit propositions » qui devaient être présentées au chancelier, « non nomine facultatis sed particularium magistrorum... extractas » (fo 96 vo). L'évocation eut lieu avant le 13 juillet, date à laquelle Beda en informe la faculté. Celle-ci décide qu'on préviendra le chancelier « quod periculosa et perniciosa via (esset)... et... domino regi si fieri posset loqueretur ». Les registres du Grand Conseil pour 1521-1525 sont perdus. Le 24 juillet, la faculté désignait deux de ses maîtres pour comparaître au Grand Conseil et décliner sa compétence.

la sentence qui frappait Berquin et les motifs de la censure [1]. Dans une autre affaire, cet esprit libéral devait se heurter encore à l'intransigeance des théologiens. Condamné pour ses lectures sur saint Paul et ses sermons sur la puissance papale, Bronoux avait dû non seulement se soumettre, mais se rétracter publiquement. L'intervention du confesseur de la reine fit adoucir les formes de la sentence [2]. La tension était si forte que, le 14 juillet 1523, Lizet avait cru devoir avertir les maîtres « que beaucoup de propos mensongers et malveillants avaient été semés dans l'esprit du roi » contre eux. Des démarches parurent nécessaires. La faculté décida d'écrire « gracieusement » au souverain et de lui envoyer, en temps voulu, une ambassade pour expliquer sa conduite et justifier ses conclusions [3].

Les prédications de Meaux et la version française du Nouveau Testament allaient soulever un nouvel orage.

Dès le 1er juillet 1523, à la suite d'une enquête, Caroli avait dû comparaître devant ses collègues. Le lendemain, l'assemblée des maîtres lui remit une série de propositions extraites de ses sermons et jugées erronées; en même temps, Mazurier était invité à se tenir à la disposition de ses juges. A la demande de Beda, il fut également prescrit de faire « une enquête rapide et sérieuse » sur « les erreurs qui pullulaient de divers côtés » et dont les deux accusés s'étaient faits les « défenseurs [4] ». Le 29 juillet, le syndic donnait lecture des informations faites par le promoteur de Meaux.

1. *Lib.*, *Conclus.*, f° 104 v°.

2. Sur cette affaire de Bronoux et les réunions des 30 juin, 4, 6, 8, 13 juillet 1523 (cf. f°s 97, 97 v°, 98 et suiv.). — Malgré la satisfaction donnée au confesseur de la reine, qu'il n'y aurait pas de rétractation publique, Bronoux dut comparaître devant la faculté.

3. Lizet à la Sorbonne (14 juillet), f° 100 v°.

4. Cette comparution de Caroli était le résultat de l'enquête ordonnée le 2 juin. Caroli avait nié les propos qui lui étaient imputés. On se borna d'abord à lui signifier : « quod discrete interim predicaret ». Mais il devait comme Mazurier se tenir à la disposition de la faculté (f° 98, 2 juillet). Ce fut Beda qui poursuivit l'affaire (f° 102, 29 juillet).



Extraire de ces informations, comme des sermons incriminés, une série de textes, les réunir, les présenter comme un corps de doctrine, les dénoncer comme autant de propos « sacrilèges » ou « hérétiques », rien n'était plus facile pour un théologien expert. Vingt-deux propositions furent ainsi choisies, destinées à montrer les erreurs de l'école sur le culte des saints, la prière des morts, le canon de la messe, la réforme liturgique. Tels étaient les « articles de Meaux ». Mais on comprend que dans ce recueil formé d'éléments hétérogènes Mazurier et Caroli aient refusé de voir leurs propres doctrines et réclamé la lumière d'une discussion publique[1]. Tout le mois de septembre s'épuisa dans un duel de procédure. Enfin, le 26 et le 28, ayant rejeté tout délai et refusé toute explication, la faculté, « qualifia » les erreurs de Mazurier. Le 19 octobre, une formule de rétractation était prête qui devait lui être imposée ainsi qu'à Caroli. Tous deux étaient invités à comparaître le lendemain, « sous peine de parjure », et il fut décidé que deux maîtres seraient envoyés à Meaux pour faire connaître la sentence. En cas de révolte, l'évêque devait être contraint, avec menace de censure, d'obtenir la soumission de ses deux prédicateurs[2].

La procédure était nouvelle. La faculté dont le rôle était de « déterminer » des doctrines et non de poursuivre les auteurs, se substituait ouvertement au pouvoir épiscopal. On comprend qu'à cette sommation, Briçonnet ait répondu par un refus. De son côté, Caroli, tacticien habile, avait riposté par un appel au Parlement, en cela suivi par son collègue. La faculté ne désarma point[3]. Le 26 novembre, elle se réunissait pour condamner à nouveau, sous une forme solennelle, les propositions prêchées par Mazurier, Caroli et

1. F[os] 102 v°, 108 v°, 110 v°-113, 115. Briçonnet reproche également à la Sorbonne d'avoir attribué à Mazurier des propositions qui étaient de l'ermite Guibert (*Procès*, f° 120).

2. *Lib., Conclus.*, f° 115 (19 oct.).

3. Appel de Caroli (20 oct.), f° 115 v°; appel de Mazurier (21 nov.), f° 118.



autres prédicateurs de l'évêque. Elle décida que cette censure serait imprimée pour l'instruction des fidèles, que les coupables seraient sommés d'abjurer leurs erreurs et « de tenir pour vrai ce que professait la faculté elle-même[1]... ». Ainsi dénoncés, menacés, les collaborateurs les plus intimes de Lefèvre n'allaient point tarder, en apparence au moins, à se soumettre. Après de nouvelles tergiversations, le 16 janvier 1524, Caroli s'exécuta. Mazurier se défendit plus longtemps, mais céda à son tour. Le 12 février, il signait une formule de désaveu, non sans y joindre toutefois une protestation véhémente contre les procédés employés pour l'obtenir[2].

Lefèvre était donc atteint. Mais il ne suffisait point de condamner ses disciples; il fallait surtout proscrire ses doctrines. Dans l'ébranlement religieux qui secouait la vieille société, l'évangélisme avait ouvert des voies hardies. Et à supposer même que les écarts fussent réprimés, que valaient ses directions? Était-il bon de traduire les Livres Saints? De les faire lire au peuple? De réformer le culte? Toute la réforme religieuse de la France tenait alors dans ces questions. Aux tendances nouvelles, la faculté va opposer son conservatisme radical. Ni changement, ni compromis.

Dès le 12 août 1523, elle s'occupe des versions de la Bible : traductions du grec en latin (celle d'Érasme), du latin en français (celle de Lefèvre), des chants en langue vulgaire, de la liturgie et du Symbole[3]. Que sur ces sujets, jusque-là demeurés libres, la discussion ait été très vive, les « conclusions » le prouvent. Il ne s'agissait plus ici de doctrine,

1. *Lib.*, *Conclus.*, f° 118 v° et 119.

2. *Id.*, f° 122 v°, 123, 124. Caroli s'était présenté déjà le 2 janvier. Dans sa rétraction, il déclare : « Sentio cum facultate... et promitto nunquam contravenire hujusmodi decisioni... ». — Mazurier invité, le 3 février, à comparaître, se rendit le 6 à la Sorbonne, fit lire par un notaire une protestation. Le 11, il est averti qu'il n'aurait plus qu'un jour pour se soumettre; il se rétracte le lendemain (f° 125 v°-127).

3. *Id.*, f° 104 v° (12 août). Le 17 août, la faculté approuve le principe d'un décret contre les traductions, mais, *uno dempto*, Clichtowe, qui demande que le décret soit modéré (*Id.*, f° 105).



et les partisans des réformes pouvaient invoquer en leur faveur la tradition. La Bible n'avait-elle pas été traduite pendant tout le moyen âge, et récemment encore sous Charles VIII? Et de quel droit, sevrer les humbles et les simples de la parole divine? Des résistances s'annonçaient. Le 18 août 1523, deux des maîtres avaient déclaré « se montrer dans la mesure du possible favorables aux traductions nouvelles[1] ». Le 22, un dominicain, plus hardi encore, avait osé dire que la version latine du Nouveau Testament n'était point de saint Jérôme « et que la Bible en usage dans l'Église était très incorrecte[2]... ». Cela fit scandale. Le syndic réclama, au milieu du tumulte, que l'orateur fût sommé de dire s'il persévérait dans son opinion. Celui-ci n'insista pas. La faculté décida alors que les nouvelles traductions « qui se font du grec ou de l'hébreu en latin, n'étaient point utiles à l'Église, mais pernicieuses, que l'on ne pouvait les permettre, les tolérer et que les prélats, par tous les moyens devaient les exclure de l'Église ». Pareille sentence était portée contre les versions en langue française. Ordre, en outre était donné de faire brûler « une pancarte contenant la traduction de certains préceptes » (l'oraison dominicale) et du symbole de Nicée. Le 25 août, le décret était en forme et promulgué[3].

Le même jour, les maîtres se prononçaient contre les innovations de Meaux relatives au culte traditionnel. Les prières à la Vierge étaient intégralement maintenues[4]. Le 29, une déclaration solennelle proclamait « que les saints doivent être vraiment dits et sont nos médiateurs auprès de Dieu, parce qu'ils intercèdent pour nous... que ce n'était point déroger à la piété que de les honorer dans un lieu par-

1. *Id.*, f° 105 : « Non simpliciter illas damnaverant, sed utcunque poterant illis visi sunt favere ».
2. *Id.*, f° 105 v°.
3. *Id.*, f° 106.
4. *Id.*, f° 106, notamment les *Salve Regina* et *Regina Cœli*.

ticulier plutôt que dans un autre [1]. » Et pour bien marquer sa répugnance à tout changement, si minime qu'il fût, dans les vieux usages, la faculté refusait son placet à la traduction des Heures de la Vierge faites par le poète Gringore [2]. Pas de vulgarisation de l'Évangile ou de la liturgie. C'était mettre en pièces l'œuvre de Meaux, et plus encore s'associer étroitement à la réaction intellectuelle, conduite contre l'humanisme chrétien par les tenants de la vieille théologie.

Il ne fallait plus s'attendre en effet à ce qu'Érasme lui-même fût épargné. Contre le chef de l'humanisme, déjà en juin et en août 1523, le parti intransigeant avait poussé sa pointe [3]. En octobre, l'attaque est directe. Avisé d'une dénonciation, et peut-être d'une condamnation prochaine, Érasme s'était hâté d'informer le roi. Cette fois encore, François I[er] intervint. « J'ai appris, déclara-t-il, que les théologiens de Paris, veulent condamner les livres d'Érasme que j'entends faire venir auprès de moi : je vais leur écrire. » Il n'écrivit point, mais l'évêque de Senlis parla en son nom. « Que les théologiens signalent au roi les erreurs d'Érasme, dit-il. Mais qu'ils signent leur sentence. » — Les théologiens se dérobèrent (3 nov.) [4]. Ils n'affirmèrent pas moins leurs sentiments hostiles en refusant leur *visa* à l'impression des *Paraphrases*. Le 16 janvier 1524, forts de « l'invitation du Parlement », ils se risquèrent à délibérer sur les *Paraphrases de saint Luc* « ayant entendu dire qu'il y avait dans le livre plusieurs erreurs ». Le 22, la faculté chargea encore deux de ses membres de lire *l'Exposition dominicale*, et, bien que le livre fût approuvé par le Parlement, « d'en extraire ce

1. *Lib.*, *Conclus.*, f° 106 v°.
2. D'Argentré, t. II, p. 7.
3. *Lib.*, *Conclus.*, f° 92 v°. L'attaque commence discrète dès le 16 juin, où parmi les livres « scandaleux » sont signalés « quedam Erasmi opera ». Le 19 août, on met en cause les versions latines de la Bible « per Erasmum et Jacobum Fabrum » (f° 105 v°).
4. *Lib.*, *Conclus.*, f° 116. — Même tactique que pour Lefèvre. Mais la faculté ajoutait que Beda pourrait, s'il le voulait, extraire et envoyer ces articles : « de quo nihil ad facultatem ».

qu'ils trouveraient de peu correct[1]... ». On n'alla pas plus loin. Les maitres avaient remarqué que « dans une si grave affaire, il fallait agir avec circonspection[2] ». Il pouvait être encore dangereux de condamner l'écrivain que Clément VII venait de louer publiquement et que le roi espérait toujours attirer dans notre pays.

Dans ces tentatives destinées à tâter l'opinion comme le pouvoir, la faculté de théologie n'en suivait pas moins l'impulsion du parti intransigeant. Et, à sa suite, elle s'engageait dans la lutte contre la culture nouvelle. Sans oser ouvertement condamner l'emploi des langues, elle ne permet plus qu'on touche à la dialectique. Couturier, Beda qui s'attaquent aux « lettrés » reçoivent avec empressement l'approbation qu'ils demandent[3]. En revanche, Merlin est toujours inquiété. Le 27 octobre 1523, interdiction est faite de traduire en français quatre homélies de Louis de Bär, le prévôt de Bâle, un ami d'Érasme[4]. Plus significatif encore est l'incident qui se produit, le 5 août 1524. Nicolas Bérauld ayant demandé la permission d'imprimer une préface aux œuvres de saint Chrysostôme, la faculté refuse « parce qu'il dérogeait à la théologie scolastique... attaquant la logique et la philosophie[5]. » — Cette fois, c'est bien la liberté intellectuelle qui est menacée.

A la fin de 1524, nous allons voir cependant cette compression peser sur le royaume, favorisée par les circonstances extérieures, qui entraînent, à leur tour, les pouvoirs publics, et le premier de tous, le gouvernement.

1. *Lib., Conclus.*, f° 124 v° (16 janvier 1524). *Ibid.*, 18 janvier; la faculté décide qu'elle attendra l'arrêt du Parlement sur la requête du libraire C. Resch. *Id.*, f° 125 (22 janv.).

2. *Id.*, f° 124 v° (18 janvier 1524).

3. *Id.*, f° 149.

4. *Id.*, f° 115 v°.

5. *Id.*, f° 147 : « Quoniam detrahit et derogat scholastice theologie et non tantum viventibus doctoribus sed et mortuis impudenter maledicit.... Criminatur theologos sed etiam philosophiam et presertim quo ad logicam ». — Bérauld dut corriger sa préface.



CHAPITRE III

LA POLITIQUE RELIGIEUSE

I. Le gouvernement royal et la révolution religieuse. — Double principe de sa politique. Il défendra à la fois l'unité catholique et le progrès intellectuel. — Ni révolution, ni réaction. — Unité de la doctrine et opportunisme des moyens.

II. *La politique réformiste.* — Protection donnée à Lefèvre et à Berquin. — Liberté laissée à l'agitation religieuse. — Premiers symptômes d'un revirement. — La Cour se prononce contre l'hérésie. — La consultation de la Sorbonne et les missions de novembre 1523.

III. *Évolution du gouvernement.* — Il se rapproche de Rome (mai 1524). — Inquiétudes provoquées par les troubles d'Allemagne. — Premières rigueurs. — Incarcération de Sébiville (14 août). — Poursuites contre Maigret (décembre). — Le désastre de Pavie fait triompher le système de répression.

IV. *La politique de combat.* — Le programme du Parlement : ses remontrances à la Régente (mars 1525). Institution des juges délégués du pape (20 mai). — Triomphe du parti intransigeant. — Nouvelles poursuites contre Caroli et Mazurier. Procès de Briçonnet (août). — Perquisitions et arrestations à Meaux. — La Régente débordée par la réaction. — Prise de corps contre Lefèvre. Il s'enfuit à Strasbourg (oct.). — La « terreur » religieuse. — Arrestation de Berquin. — Les premiers supplices. — Censures contre Érasme.

V. *La détente.* — Retour du roi (17 mars 1526). — Rappel de Lefèvre. — Libération de Berquin. — Offensive contre Beda et la Sorbonne. — Les théologiens cités devant le Roi (17 août). — La tolérance étendue aux « luthériens » (fin de 1526 et 1527).

VI. *Nouvelles rigueurs.* — Poussée du Parlement et du Clergé. — Entrée en scène de l'épiscopat. — Les conciles de 1528. — Leur importance. — L'œuvre doctrinale. — La législation. — Les réformes. — Dissociation entre la révolution intellectuelle et la révolution religieuse.



VII. *Dernier effort du parti intransigeant.* — Nouvelles mesures contre les luthériens. — Mort de Berquin (17 avril 1529). — L'apaisement progressif. — Conséquences de la politique religieuse. — Elle n'a pas réussi à supprimer le schisme. — Dispersion de l'école de Meaux. — Séparation définitive de l'Évangélisme. — Le Réformisme catholique et l'hérésie.

I

Si la Réforme n'avait pu triompher dans les pays saxons, qu'avec la faveur des princes, dans un État centralisé comme la France, la révolution religieuse n'avait aucune chance de réussir, sans l'appui du souverain. Quelle allait être, dans la crise qui s'ouvrait alors, l'attitude de la royauté?

De cette intervention, nul ne pouvait douter. Dans une société où la vie religieuse et la vie sociale se pénètrent si intimement, où toute révolution dans les croyances est un changement dans les institutions, une seule attitude ne peut se concevoir : la neutralité. Comme les grands corps du royaume, le gouvernement central devait donc prendre parti. Et ce parti, les lois générales de la monarchie comme les sentiments personnels du monarque l'avaient dicté d'avance. — Par fonction, le roi est le conservateur de la foi. Il a juré de la maintenir dans sa pureté et son unité. Et non moins que son serment, le caractère sacré de sa charge, qui en fait presque un sacerdoce, l'a investi du devoir de la défendre. Le Très Chrétien sera avec l'Église. — Mais par fonction aussi, non moins que par goût, le roi est le gardien du progrès intellectuel. Partant, dans le courant de la Renaissance qui entraîne l'élite, où il entre lui-même, il ne sera point seulement avec les évêques, mais avec les lettrés. Il a tout ensemble à veiller à l'orthodoxie et au savoir, au maintien du dogme comme à l'épanouissement de l'esprit public ; dualisme de devoirs, qui va lui dicter sa politique. Le prince ne peut qu'aspirer à unir la culture reli-

gieuse à la culture générale. Accord même nécessaire à l'unité organique qu'il rêve. — Or, adhérer au réformisme, n'est point être avec la révolution. François I[er] peut bien songer à « renouveler » l'Église, non, comme les princes allemands, à la détruire, comme Henry VIII, à la démanteler.

Ce changement de religion, rien ne l'indiquait à la couronne. L'eût-elle voulu, elle n'aurait pu alors l'imposer à la France. L'eût-elle trouvé possible, son intérêt n'était pas de le vouloir. Au souverain, le gallicanisme a fait sa part. Un clergé soumis et dévoué, fidèle à Rome, et aussi aux libertés nationales, un patrimoine immense, qui par la régale, les amortissements, les dons gratuits et les décimes, contribue en partie aux charges de l'État, une hiérarchie spirituelle, qui hors des questions de foi, par l'appel comme d'abus, la théorie du possessoire, l'hommage, la fidélité n'est pas tant sous le contrôle de l'autorité publique, que sous sa dépendance, voilà ce que le Très Chrétien a obtenu de l'Église. Par le concordat, Léon X et Duprat lui ont donné, en plus, ce qu'il désirait depuis deux siècles, la disposition des dignités. Quatre-vingt-treize archevêchés ou évêchés, plus de cinq cents abbayes, un nombre infini de prébendes et de prieurés sont tombés ainsi entre ses mains. La proie est belle, qui lui servira à récompenser les dévouements, le savoir et les services[1]. Et dans cette aristocratie d'Église, sans cesse renouvelée et qu'il recrute, il a encore les meilleurs conseillers de ses desseins comme les plus fermes soutiens de son pouvoir.

Ainsi, quels que puissent être les contradictions apparentes et les revirements brusques de la politique religieuse, on peut dire que, dès 1521, celle-ci a ses cadres définis. Dans son inspiration générale, elle reste une; seuls les moyens varieront. Pour François I[er], la « Réforme » ne sera qu'un « fait », une pièce sur l'échiquier européen où se joue la partie de la

1. *Ambassadeurs vénitiens* (Doc. inéd., 1838), p. 50.



France. Il n'entendra point la servir, mais se servir d'elle. Il la protégera en Allemagne et en Suisse, tout en la pourchassant dans son royaume; il en menacera le pape, quitte, à la demande du pape, à « extirper » les hérétiques. Tolérance aujourd'hui, rigueur demain, complaisances proches de la complicité, hostilité déchaînée jusqu'aux supplices, voilà les alternatives qui empliront cette première partie du règne. — Quelques historiens, comme les contemporains eux-mêmes, s'y sont trompés. Humeur d'un prince frivole! ont-ils pu dire. Raison d'État, dont le jeu hardi déconcerte peut-être, mais que dirigent l'opportunisme des circonstances, l'intérêt du pays, et les nécessités du gouvernement.

II

Aussi bien, dès le début, les positions sont prises et se dessine la politique que le roi ne cessera de pratiquer.

Il est avec le réformisme. Il protège Érasme, Lefèvre, Berquin. Allait-il faire plus et favoriser l'agitation luthérienne? Les événements ne l'avaient point surpris. Dès 1521, la Cour était renseignée sur les affaires d'Allemagne, et une relation diplomatique nous montre son attention en éveil [1]. François songeait-il déjà à tirer parti de la révolution religieuse qui commençait? Et est-il secrètement intervenu à Worms, en faveur de Luther? Dans le manifeste envoyé au roi d'Angleterre et destiné, en réalité, à toute l'Europe, Charles-Quint l'accuse de ces intrigues [2]. « Il ne cesse pas, y lisons-nous, de couver le venin du luthéranisme et de le répandre par des moyens divers, comme s'il voulait préparer les voies à l'élection d'un nouveau pape ou d'un nouveau César. » Accusation excessive et faite pour ameuter l'opinion catholique et le pape contre la France. En fait, et sans y prêter les mains, le

1. Relation de la Cour de France (1521), *Bibl. Ec. Chartes* (1859), p. 374.
2. Barrillon, t. II, p. 231.



roi voyait sans déplaisir l'agitation anti-romaine et les embarras créés à l'empereur, son ennemi, et au pape, allié de l'empereur. Son gouvernement ne fait rien pour arrêter en ce moment, en France, la campagne des pamphlets. Les traités d'Hangest contre Luther sont confisqués. L'appui même donné à Berquin est un acte hostile à Rome. Ces sentiments sont si connus que les théologiens et le peuple accusent la famille royale d'être favorables aux « Luthères »[1]. Cependant, au printemps de 1523, le progrès des doctrines nouvelles, le désordre des esprits, commencent à inquiéter la Cour. L'heure est venue où il faut dissocier nettement la révolution et les réformes, et où, à la France catholique, le pouvoir royal doit donner des gages de son orthodoxie.

Déjà, le 29 avril, le confesseur du roi, G. Petit, avait pu se prévaloir d'une commission le chargeant « de discuter et exterminer la plupart des erreurs qui se répandaient dans toute la Gaule[2] ». François avait donné l'ordre de brûler les livres de Luther. Le 7 octobre, c'est à la faculté de théologie elle-même que la régente va écrire. Comment extirper l'hérésie luthérienne? Par quels moyens permettre « aux suspects de se justifier »? La faculté avait saisi avec empressement l'occasion offerte. Sa réponse, délibérée en réunion plénière, était tout un programme de répression. Enjoindre à tous les officiers royaux de poursuivre les suspects, faire « commandement » à toute personne « de quelque état et condition qu'elle soit », de mettre entre leurs mains « les livres composez par led. Luther, ou ceux qui deffendent sa doctrine », interdire « à exécution rigoureuse » non seulement de lire ses œuvres mais de professer ses opinions, telles étaient les mesures qui lui paraissaient efficaces. Mais, allant plus loin, la faculté remontrait aussi qu'il ne suffisait

1. D'Argentré, II, p. 4. La faculté de théologie à la régente (7 oct. 1523). — E. Picot, *Recueil général des Sotties. Les troys pèlerins.* — Attaques contre Louise de Savoie et Marguerite (1523).

2. A. D., Aube, G. 1282. *Delib., cap.* f° 4 (29 avril).

pas « d'extirper les doctrines » du chef principal, si on tolérait les opinions particulières qui... « soutiennent, deffendent, louent ou favorisent led. Luther ». Elle feignait enfin de croire « qu'il semblait à plusieurs qu'on en eût trop enduré », que, dans son entourage même, le roi n'était pas obéi. — On ne pouvait plus clairement désigner d'Arande, Lefèvre et Marguerite, ni plus crûment inviter le pouvoir central à agir[1].

Cette mise en demeure fut sans effet. Tout en se dégageant des « luthériens », le gouvernement n'entendait point encore entrer dans un système de violences. En novembre 1523, la reine mère et le roi se bornèrent à envoyer des prédicateurs dans les provinces. Douze docteurs religieux furent chargés de « prescher la foy catholique... abbattre et adnichiller les hérésies de Luther..., en Champaigne..., Picardie..., Bourdeloys et Auvergne..., Lyonnois..., Languedoc et Daulphiné ». Quel fut le résultat de ces missions? nous l'ignorons[2]. Simple démonstration, d'ailleurs, sans conséquence, satisfaction donnée aux théologiens et à l'opinion publique. Tout occupé de diplomatie et de guerre, François Ier ne s'inquiète pas de la révolution religieuse. Il laisse d'Arande prêcher à Alençon et à Bourges. En dehors même de Paris, aucune mesure n'est prise par le pouvoir royal contre les progrès de l'évangélisme luthérien.

Mais, dès le milieu de 1524, cette attitude de tolérance devait se modifier.

III

Deux causes allaient provoquer ce revirement.

D'abord le rapprochement avec Rome. — La politique italienne, la reprise du Milanais, celle qui, de nouveau, en

1. D'Argentré, t. II, p. 3 et suiv.
2. *Bourgeois de Paris*, p. 155.



octobre 1524, va entraîner François Ier au delà des monts, commandait cette entente. Contre Charles-Quint, il lui fallait l'appui des princes italiens, et, du premier de tous, le pape. — De son côté, effrayé des progrès de la puissance impériale, Clément VII songeait à se tourner vers la France. Seul moyen de rétablir la paix, avec la paix, l'équilibre, par l'équilibre, l'indépendance de la tiare. Ainsi, des intérêts semblables conspiraient à un accord. Le 8 août 1524, Clément VII avait choisi comme nonce, Aleandre, un humaniste, qui connaissait la France, était connu d'elle et dont la culture lettrée devait séduire le roi. Aleandre ne put rejoindre François que le 14 novembre, sous les murs de Pavie [1]. Mais d'autres agents avaient travaillé, et travaillaient à un rapprochement étroit. Le 12 décembre, un traité secret unissait Clément VII et François Ier. En se prononçant publiquement pour la neutralité, le pape ne faisait que dissimuler les engagements qui nous assuraient le Milanais, l'alliance de Florence et de Venise, et lui garantissaient l'appui de nos armes contre les Impériaux.

La politique n'avait point seule sa part. La religion trouvait la sienne. Effrayé du péril turc, Clément VII avait rappelé au roi ses promesses anciennes de croisade. Et surtout inquiet des progrès luthériens, il songeait à prendre, avec la France, ses sûretés. La politique réformiste du roi n'avait cessé d'inquiéter la curie, et ces inquiétudes, entretenues sans doute par les orateurs de Charles-Quint, l'obligeaient à intervenir. Le 22 mai 1524, Clément VII avait écrit à François Ier. Il lui signalait les progrès de l'hérésie, éveillant ses craintes sur les menaces d'une doctrine dirigée tout autant, disait-il, contre l'intégrité de la foi que celle de la couronne [2]. A son tour, le nonce fut chargé de sonder les inten-

1. Paquier, *Nonciature d'Aléandre*. Paris, 1897.
2. A. V., Arm. XL, t. VIII, n° 218.

tions royales. Dans l'entretien du 14 novembre, il aborda la question religieuse. Il se plaignit des menées de Sébiville, des prédications de d'Arande, de Briçonnet. La réponse ne fut pas tout à fait telle qu'il la désirait sans doute. François ne cacha point ses sentiments sur Luther. Il « l'avait toujours tenu pour un triste personnage et sa doctrine, pour très pernicieuse et rien moins qu'évangélique, quoique d'ailleurs elle contint certaines choses que lui paraissaient bonnes [1]... ». Mais sur l'évangélisme de Meaux et la duchesse d'Alençon le roi ne laissa point au nonce le temps de s'expliquer. L'entretien se termina sans qu'Aleandre eût obtenu aucune promesse précise de répression.

La politique de tolérance n'en était pas moins ébranlée, et la conversation engagée permettait à Rome des instances nouvelles. Presque au même moment, les affaires d'Allemagne allaient contribuer à l'évolution politico-religieuse de la royauté.

La guerre des paysans venait d'éclater. La liberté de l'Évangile proclamée, les armes à la main, par les foules, ne s'attaquait plus seulement à la vieille Église, mais à l'ordre public. Au nom de la Bible, la révolution menaçait maintenant l'autorité des princes, réclamant le partage des biens et annonçant une immense liquidation sociale. — En France, les mêmes doctrines ne produiraient-elles point les mêmes effets? Déjà à Lyon, siège du gouvernement, l'agitation populaire, l'audace des prêcheurs avaient poussé les conseillers de la couronne à réfléchir [2]. Privée du roi et de l'armée, la Cour ne se sentait point en sûreté. Si Marguerite pouvait rester fidèle à son rêve de réformes, garder auprès d'elle Papilion et d'Arande, la régente, le chancelier, esprits plus positifs, n'obéissaient qu'à la raison d'État. Ils commencent à voir dans l'hérésie non seulement un schisme religieux

1. Paquier, ouv. cit. *Documents*. Aleandre à Clément VII (14 nov. 1524).
2. La Cour s'était installée à Lyon le 5 août 1524.

mais une révolte[1]. Dès l'automne de 1524, leur parti est pris, et les mesures de rigueur vont se succéder.

Il n'est qu'à prêter main-forte aux juges d'église, saisir les prédicateurs factieux et réprimer ainsi toute propagande publique. A Grenoble, le 14 août, Sébiville a été incarcéré. En novembre, l'official lui fait son procès, et, il est possible que sans l'intervention personnelle de Marguerite, le hardi prédicateur eût été condamné au feu[2]. Il n'en est pas moins contraint d'abjurer et de faire amende honorable. Il se soumet, la rage au cœur, et écrit le 28 décembre à Coct : « Sathan a estainct la fruit de l'Evangille en France.... Mesmes à Grenoble, ceulx desquels... tu espérois sont vacillans.... Pour confabuler ensemble secrètement de l'Evangille, nul ne dict rien, mais d'en parler publicquement, il n'y pend que le feu. » Sébiville va disparaître, sans qu'on puisse retrouver sa trace; après lui, le mouvement évangélique de Grenoble est arrêté net. A Lyon, Maigret, déjà inquiété en avril, est poursuivi en juillet 1524, par l'autorité ecclésiastique[4]. En décembre, sur l'initiative même de Louise de Savoie, il est « prins ». Le 29, Clément VII peut écrire à la régente

1. La régente au président de la Barde (14 nov. 1525). A. N., X[1a] 1529, f° 6 : « Qu'il y a plusieurs luthériens en ce royaume et qu'elle crainct que après... qu'ilz auront fait tout ce qu'ilz auront peu contre Dieu, ilz facent quelque chose contre le Roy et elle et la chose publicque... ». Zwingli essaye de réfuter cette opinion dans son traité « de la vraie ...religion » dédié au roi.

2. C'est à cette intervention de Marguerite que Sébiville fait sans doute allusion dans sa lettre à Coct (28 déc. 1524). — Herm., n° 132 : « Sy ne feust certains amys secretz, je estoye mys entre les mains des Pharisiens ».

3. *Id.*, *ibid.* — Sur la fin de Sébiville, on n'a aucune donnée certaine, M. Arnaud et Weiss croient qu'il faut lui appliquer un passage du *Bourgeois de Paris* (p. 190), rapportant qu'en février 1525 : « fut bruslé à Grenoble un cordelier qui tenoit le party de Luther et le fist brusler le grand commandeur de Viennoys ». M. Prudhomme a discuté avec des arguments très solides cette assertion (ouv. cit., p. 45 et suiv.).

4. *Lib.*, *Conclus.*, f° 144 v° (26 juillet).



pour la féliciter de son zèle et l'exciter à la sévérité « envers le damnable hérétique[1] ». Le conseil fut suivi. Muni de pleins pouvoirs, le 8 janvier 1525, l'archevêque de Lyon, François de Rohan, fait commencer le procès, confié à deux maîtres de la faculté de théologie et à deux conseillers du Parlement. Maigret ne devait pas tarder à être envoyé à Paris, « sur l'ordonnance de Madame ». Le 23 janvier, le conseil archiépiscopal informait la Sorbonne de son départ et demandait au Parlement « de prendre à cœur » la matière[2].

L'intervention de la régente marquait nettement une orientation nouvelle de la politique religieuse. Après Pavie (mars 1525), cette attitude va s'accuser.

Il faut songer à l'affolement du royaume privé de son chef, ouvert à l'ennemi, ravagé au dedans par les bandes de pillards, menacé au dehors par les armées maitresses des frontières. En 1522, la Picardie avait été envahie, en 1524, la Provence. Combien plus redoutable est ce danger en 1525! Précisément, en mai, des bandes luthériennes ont forcé l'Alsace, franchi les Vosges et descendent sur la Lorraine[3]. Les bruits les plus sinistres circulent. Un religieux est signalé, venant d'Angleterre ou de Gueldres : à coup sûr, un luthérien ou un espion qui porte des ballots de livres

1. Sur les lettres de Clément VII dont le texte se trouve dans Fraikin, cf., H. Hauser, *Études. — Un nouveau texte sur Aimé Maigret*. La date du 29 déc. 1524 est certaine.

2. D'Argentré, t. II, p. 9. — *Bourgeois de Paris*, p. 182. Maigret arriva à Paris le 1er février. La faculté de théologie se réunit le 6, pour examiner les propositions prêchées. L'examen fut repris les 11, 13 et 14. Le 15, les maîtres condamnèrent comme schismatique le discours imprimé, prononcé à Grenoble; le 8 et le 9 mars, la censure des sermons prononcés à Lyon fut ratifiée. Maigret se défendit par une « apologie » (*Lib., Conclus.*, fos 163 vo-167 vo). « Finablement, il fut condamné à faire à Lyon amende honorable et à soy desdire, et son sermon estre bruslé, dont il appella : en appella aussi l'inquisiteur de la foy... *a minima* ». Maigret devait, après quelques mois de prison, se rendre en Allemagne où il mourut en 1527.

3. Cette émotion populaire se traduit par la joie qui accueillit la victoire du duc de Lorraine à Saverne (17 mai 1525).



suspects[1]. Le 21 juin, l'archevêque d'Aix informe le Parlement, d'après des lettres de Lyon, « qu'il s'est levé un grant nombre de luthériens en Ytalie, en Portugal, en Espaigne », que la Pologne, la Hongrie, la Bohême se séparent de Rome[2]. L'anarchie religieuse du dedans va-t-elle favoriser l'invasion du dehors? Aussi bien, dans cet affolement de l'esprit public, peuple et politiques vont réclamer les mêmes mesures. Le premier à le sentiment vague, mais profond, que Dieu est irrité, que toute atteinte à l'ancien culte est un outrage à la puissance divine. Les malheurs du pays sont la punition de l'hérésie et des blasphèmes. Dieu se venge et venge ses saints.... Les autres, les privilégiés, ceux qui voient de loin et de haut[3], tout en pensant comme le peuple, songent à diriger ses colères. — Guerre donc aux hérétiques, à leurs fauteurs, à leurs amis. Quand le corps est gangrené, il faut amputer les membres malades. Et ici, ce sont ces prêcheurs, luthériens, bibliens, qui, regardant par delà les frontières de l'État et de l'Église, vers la Suisse ou vers l'Allemagne, vers Zwingli ou vers Luther, oublient qu'ils sont français et catholiques, et doivent, en conséquence, ou disparaître ou penser et croire comme leur pays.

IV

Ces craintes, dès le 20 mars 1525, le Parlement s'était chargé de les faire valoir. Prenant en mains la défense de Paris et la garde de l'ordre public, il avait délibéré, sans

1. A. N., X[1a] 1528, f° 531 (8 juin). Le sieur de Lude écrit au Parlement pour signaler dans le Nord : « ung jacopin venant d'Angleterre. Et dit lon que cest ung des disciples de Luther. »

2. *Id.*, *ibid.*, f° 563 (21 juin).

3. Ce sentiment est bien exprimé dans les articles envoyés le 10 avril par le Parlement à la régente (X[1a] 1527, f° 322). Le royaume est malheureux parce que « aucuns particuliers » ont adhéré à la doctrine de Luther « à laquelle ils ont adjousté leurs opinions et erreurs ».



délai, sur les « deux maulx qui pululent, qui sont les blasphèmes et les hérésies, à quoy il fault pourveoir ». Et lui-même, naturellement, y pourvoiera. D'abord, il faut agir sur place; pour intimider ou rassurer le peuple, frapper vite et frapper fort. A Paris, l'ordonnance contre les blasphémateurs est publiée de nouveau. Quatre juges, deux de la Sorbonne, du Chesne et Le Clerc, deux de la cour, Pot et Verjus, sont désignés pour faire le procès des hérétiques trouvés dans les prisons [1]. Le 21, à la suite des lettres missives reçues de la régente, la cour décide qu'elle proposera tout un plan de réformes. En attendant, elle donne « ordre à l'hérésie ». A Meaux, une commission va enquêter sur les « luthériens » qui ont lacéré les bulles papales. Pavant et Saunier sont pris et transférés à la Conciergerie [2]; le 29 mars, la cour ordonne leur procès. Cela fait, on organisera un système de répression. La justice ordinaire est trop lente. Il faut centraliser, entre les mêmes mains, informations et poursuites, et l'instrument est prêt : cette commission des « quatre » créée pour « expurger » Paris et dont il n'est qu'à étendre la compétence à tous les diocèses du ressort. Mandement est envoyé aux archevêques de Lyon, de Reims, aux évêques de Meaux, Paris, Orléans, Châlons, Angers, Amiens, aux chapitres de Bourges et de Sens, de bailler vicariat à ces juges extraordinaires, « pour procéder contre ceulx qui tiennent, publient et ensuivent les hérésies, erreurs et doctrines de Martin Luther [3] ». Ces inquisiteurs devront s'informer « secrète-

1. X^{1a} 1527, f° 213. Assemblée de la cour. Discours du premier président de Selve. — La régente avait envoyé déjà des lettres pour la répression des blasphèmes (*id.*, f° 218). Quant aux mesures de défense militaire, le Parlement ne cesse d'en délibérer (*id.*, *ibid.*, f°s 203 v° (16 mars), 210 v° (17 mars), 212 v° et 213 v° (18, 20 mars, etc.). Le parlement de Rouen fait de même.

2. *Id.*, *ibid.*, f° 207. Le conseiller Pot étant mort, la cour le remplace comme juge-délégué, le 23 mars, par Jacques de la Barde (*id.*, *ibid.*, f° 231 v°).

3. X^{1a} 1527, f° 267, 29 mars.



ment contre lesd luthériens, procéderont contre eulx par adjournemens personnels, prinse de corps, saisissement de biens ». Le 10 avril enfin, les articles destinés à la régente, exposé des mesures de salut public réclamées par le Parlement, étaient envoyés à Lyon [1].

Ce n'était rien de moins qu'un programme complet de réformes. Par un coup de main audacieux, le Parlement entendait gouverner et mettre en tutelle la régente et la couronne. Mais pour que cette tentative pût réussir, il fallait s'appuyer sur le sentiment religieux et les forces de réaction qui s'étaient mises à son service. Retour aux « libertés de l'église gallicane » et au régime des élections, reconnaissance des prérogatives du Parlement, fin des évocations, liberté laissée aux gens de robe pour « nettoyer » le royaume des nouveautés dogmatiques, répression impitoyable, telles étaient les mesures suggérées à Louise de Savoie. Les magistrats la priaient d'agir sans retard et sans faiblesse. Qu'elle obtienne un rescrit du pape pour procéder « contre archevesques, evesques et autres prelats exempts qui pourroient estre trouvez coupables »; qu'elle envoie des lettres patentes aux cours souveraines pour leur permettre de contraindre tout prélat récalcitrant à prendre des vicaires « dans leur sein et de leur choix »; qu'elle fasse savoir enfin à ceux de son entourage que, s'ils suivent la secte, « leur peine et pugnicion est preste... », l'hérésie sera matée; — du même coup aussi, l'Église de France soumise au pouvoir judiciaire. Cette fois, le Parlement allait trop loin et trop vite. La réponse de la régente ne se fit pas attendre [2]. Elle maintenait avec fermeté le concordat, s'engageant seulement à écrire au pape « d'envoyer rescript pour informer et procéder contre les coulpables et fauteurs des erreurs de Luther ». Clément VII se hâta de déléguer (20 mai 1525) les pouvoirs apostoliques

1. X[1a] 1527, f° 321.
2. *Id.*, 1528, f° 411 (2 mai).

aux quatre commissaires nommés le 20 mars. C'était consacrer l'institution [1].

Cette attitude du pouvoir et l'intervention de Rome devaient donner une nouvelle force à la politique de combat. Dans un certain nombre de diocèses, les évêques fulminent des monitoires; à Paris, la Sorbonne accentue l'attaque. L'esprit de Beda triomphait. Et cette fois, le syndic espère en finir avec les luthériens et « luthérizants ». Pour s'assurer d'abord des maîtres plus ou moins suspects, le 10 janvier 1525, il obtiendra que chacun de ses collègues prête serment, sous peine d'exclusion, de « condamner, exécrer de cœur et de bouche, toutes les doctrines de Luther, de ses disciples, de ses partisans, telles que la faculté les a condamnées [2] ». Déjà la lutte était reprise contre les personnes. Déféré à la Sorbonne, le 5 août 1524, pour ses prédications de Saint-Paul, Caroli a beau lutter pied à pied, discuter les témoignages, se débattre contre ses juges. Le 29 octobre, la prédication lui est interdite. Sur son appel au Parlement, la faculté le dénonce comme relaps (28 janvier 1525) [3]. Six mois plus tard, il sera déféré par la cour devant les juges-délégués [4]. Le 25 juin 1525, au tour de Mazurier. Il est forcé de « demander pardon » pour ses attaques contre Beda, de rétracter ses prédications, de rétablir les quêtes dans son église; pour l'avenir, il devra « penser sur toutes choses » avec la faculté [5]. Et par une avanie à l'évêque, la faculté confie au gardien des Mineurs de Meaux, Corion, le soin de prêcher et

1. Le rescrit fut transmis le 17 juin au Parlement qui se hâta de l'enregistrer. A. N., X^{1a} 8612, f° 33 v°.

2. *Lib.*, *Conclus.*, f° 161, 161 v° (9, 11 janvier 1525).

3. *Lib.*, *Conclus.*, f° 147, 153, 154 et suiv. Le 7 sept. 1524, Caroli avait appelé au Parlement, comme d'abus, de la citation du doyen et des maîtres. La cour renvoya l'affaire à la faculté, mais s'empressa d'adjoindre trois de ses membres aux théologiens. X^{1a} 1526 (7 sept.).

4. *Id.*, 1528, f° 662 v°, 31 juillet 1525.

5. *Id.*, f° 172 v° et suiv., (25 juin, 1er et 3 et 7 juillet). L'évêque de Meaux avait cité les Mineurs devant son official. Corion fait appel, et la faculté décide que l'évêque ayant commis un abus de pouvoir



de lire la sentence dans la propre église de Mazurier : Saint-Martin. Bientôt, on frappe plus haut. Voici l'évêque lui-même dénoncé, harcelé, traîné en justice par les Mineurs. Il est contraint de demander au Parlement de « commectre trois ou quatre conseillers... pour informer s'il y a aucuns abbuz dans son diocèse[1] » (19 août). Bien entendu, la cour saisit avec empressement l'occasion d'agir. Le 3 octobre, sur les réquisitions du procureur général, dix habitants de Meaux, dont deux femmes, sont appréhendés et menés à Paris. Ordre est donné à l'official d'envoyer également ses prisonniers. Quant à Briçonnet, il devra comparaître devant un des présidents, Guillart[2]. En attendant, les juges-délégués feront le procès de Caroli, Mazurier, Roussel, Nicole Mangin, frère Prévost et Lefèvre, décrétés de prise de corps. Demande sera faite à la régente d'envoyer d'Arande à Paris. — Contre ces menaces, le groupe de Meaux n'avait plus qu'une protection : la fuite. Lefèvre, Roussel et Caroli se réfugient à Strasbourg.

L'école de Meaux était détruite, et telle avait été la rapidité de l'attaque que le pouvoir central n'avait pu intervenir à temps. Le roi avait agi cependant, fidèle à ses principes comme à ses amitiés, et, de la prison de Madrid, envoyé au Parlement ordre de surseoir en faveur de Lefèvre et de ses amis (12 novembre). En communiquant ces lettres, la régente avait, à son tour, sans rien retirer de ses instructions sur les luthériens, déclaré qu'elle ne voulait « pour riens souffrir » que Lefèvre ne « fust calumpnié, molesté, ou travaillé à tort[3]... ». Il était trop tard. La réaction se

contre le curé « qui peut faire prêcher qui il veut dans son église » Mazurier se joindra à l'appel (f° 177, 1er août).

1. X1a 1528, f° 710 v°.

2. X1a 1528, f° 791. *Id.*, *ibid.*, f° 820. Briçonnet comparaît devant la cour.

3. X1a 1529, f° 21, 28 novembre. La régente rappelait que Lefèvre Caroli et Roussel : « à la persuasion et instigacion des théologiens... quoy que soit d'aucuns d'eulx qu'on dit estre grandement leurs mal-



sentait assez forte pour ne souffrir aucun arrêt et ne lâcher aucune prise. Le 29 novembre, le Parlement ripostait par la permission donnée aux juges-délégués de commencer le procès de Lefèvre. Le 5 décembre, des lettres envoyées à Lyon justifiaient son attitude. « La qualité du temps où nous sommes de présent, disait-il, requiert que tous délictz et scandalles commis directement contre Dieu et son église catholicque soient promptement... pugniz et extirpez.... » Et il ajoutait que si on épargnait Roussel et Lefèvre, aucun procès ne pourrait être fait, les prisonniers « disans tenir telle doctrine par (leurs) prédicacions publiques et conventuelles particulières..., aussi des translacions et livres en françoys » composés par eux. En ces matières, d'ailleurs, on ne pouvait « surseoir » ni dissimuler[1].

L'ère de la « terreur » commençait donc. Si les évêques se dérobent, regimbent, ou temporisent, on fera marcher les évêques. Le 24 novembre 1525, le Parlement avait décidé que ceux du ressort seraient tenus, sous peine de saisie de leur temporel, « de bailler deniers » pour les procès engagés contre les luthériens[2]. Les biens des hérétiques devaient eux-mêmes être séquestrés et régis par commissaires sous la main du roi. Le 5 février 1526, à la requête du procureur général, la cour prenait un arrêt plus radical encore. Elle ne défendait point seulement de prêcher, enseigner, professer publiquement toute doctrine de Luther, « ou autre », sur les sacrements, les saints, les « reliques et ymaiges », l'autorité des conciles, du pape et des prélats; elle prohibait en outre tout entretien *privé* sur ces ques-

veillans », avaient été déjà poursuivis, et que le gouvernement avait confié leur cas à une commission d'évêques et de docteurs.

1. X1a 1529, f° 23, 29 novembre. — *Id.*, *ibid.*, f° 28 v°. La cour renouvelle également sa demande que « Me Michel » lui soit envoyé.

2. X1a 1529, f° 19. L'arrêt avait été inspiré par les « juges-délégués ». Pour exciter le zèle des évêques, le Parlement stipulait en outre que ceux-ci recouvreraient leurs fonds « sur les biens desd. héréticques ou suspectz d'hérésie ».

tions. « Et pour ce que plusieurs personnes au moien de ce qu'ilz lisent les livres de la Saincte Escripture translatez de latin en françoys sont inventeurs de plusieurs hérésies, font conventicules, disputent et traictent de la foy catholicque... se divertissent du train commun des vrays fidèles... » ordre était donné à tous ceux qui avaient ces livres, par exemple le *Nouveau Testament* de Lefèvre, les *Évangiles et Épistres des dimenches*, de les porter au greffe dans le délai de huit jours; défense était faite de les imprimer ou de les vendre. Les évêques étaient tenus de faire publier l'arrêt par tous leurs curés et de poursuivre les « contrevenans » comme hérétiques « ou très suspectz d'hérésie ». — Le châtiment des personnes n'allait point tarder à suivre la répression des idées [1].

Le tribunal est prêt, tribunal d'exception qui agira secrètement et vite, les « quatre » : ces juges-délégués apostoliques qui peuvent opérer partout. Point de recours contre leur sentence, qu'un appel que le Parlement s'empressera de rejeter. Dès le 5 décembre 1525, à leur requête, un chanoine de Tours, Jean Papillon est arrêté, et le 11, la cour enjoint de confronter ses témoins et ses complices [2]. Le 8 janvier 1526, toujours à leur poursuite, l'évêque d'Amiens est sommé, sous peine de saisie de son temporel, de faire chercher et prendre Berquin dans sa retraite. Berquin est arrêté à Rambures, chez le seigneur du lieu, conduit sous bonne escorte à Paris; en même temps, une perquisition à Abbeville fait tomber entre les mains des commissaires ses papiers et ses livres. On peut refaire son procès [3]. Le 16 janvier, Nicole

1. X[1a] 1529, f° 107. Réquisitions du procureur général. L'arrêt devait être publié dans toutes les villes du ressort et partout « où besoing sera ».

2. X[1a] 1529, f° 30 v°. *Id., ibid.*, f° 35. Le 11 décembre, quatre autres citations sont envoyées à des suspects peut-être ou à des témoins.

3. *Id., ibid.*, f° 79, 94 v°, 99 v°. Berquin fut appréhendé entre le 24 et le 30 janvier. La cour l'avait condamné à verser 200 l. pour les frais de son procès. L'huissier ne trouva rien : « fors seulement une hac-

Mangin, « atteint des hérésies de Luther », est condamné par les juges-délégués, et sur appel, par le Parlement[1]. Le 25 janvier, ordre de prendre au corps, partout où il se trouvera, Guillaume Joubert, fils de l'avocat du roi à la Rochelle. Joubert est découvert, conduit à Paris, et le 17 février, exécuté à la place Maubert; « pour avoir mesdit de Dieu, de Nostre Dame et des saincts », il a la langue percée, est étranglé, puis livré aux flammes. En même temps, s'instruit le procès des « luthériens » de Meaux[2]. Dès le 23 décembre 1525, pendant qu'on amène les suspects appréhendés, Pavant est obligé de faire amende honorable au parvis Notre-Dame, « teste nue et tenant la torche de cire ardente »; ses livres sont brûlés devant lui et « s'il ne se fût desdit, il eût eu le même sort[3] ». Le même jour, le procureur général envoie commission aux juges du pays « pour informer à l'encontre de ceulx qui soutiennent et publient les nouvelles doctrines... ceulx qui ont fait publier et chanter plusieurs... libelles diffamatoires contre l'honneur de Dieu » et des saints. Briçonnet lui-même devra être interrogé pour savoir s'il laisse prêcher les « exhortations » des *Évangiles et Épîtres*. Il est obligé de prêter main-forte aux officiers de justice et au Parlement[4]. On comprend

quenée de poil gris », que le Parlement fit vendre (f° 152 v°). Le 27 février, Berquin comparaissait devant les juges-délégués qu'il récusa « protestant de ne dire chose qui soit contre Dieu, le pape, l'église catholicque » (*id.*, *ibid.*, f° 149). Le procès paraît avoir été suspendu, mais Berquin resta à la Conciergerie.

1. X[1a] 1529, f° 82. Mangin fit appel au pape.

2. *Id.*, *ibid.*, f° 96. — Sur le supplice de Joubert, cf. *Bourgeois de Paris*, p. 363.

3. *Id.*, *ibid.*, f° 64 v°, 23 déc. 1525. Informations contre Bertrand Coquelet et autres luthériens détenus à la Conciergerie. Commission envoyée aux juges locaux pour informer. — Sur l'amende honorable de Pavant. Cf. *Bourgeois de Paris*, p. 233. Il devait être brûlé le 28 août 1526.

4. *Id.*, *ibid.*, f° 65, 29 décembre 1525. — L'évêque écrivit le lendemain au Parlement pour envoyer les informations qu'il avait fait faire et rendre compte des mesures prises.



que sous la menace du feu, le petit groupe se disperse ou se cache. Leclerc s'enfuit à Metz; le 14 avril, un autre « luthérien », un foulon, avait dû faire amende honorable et en avait été quitte pour sept ans de réclusion, « au pain et à l'eau », dans les prisons de l'évêque[1]. Poursuites et rigueurs se propagent dans les provinces. Le bruit court qu'à Lyon, du Bled et Papilion ont été empoisonnés[2]. A Bordeaux, l'abbé de Sainte-Croix est incarcéré à la demande de l'inquisiteur; à Séez, un prêtre est poursuivi et menacé du même sort[3].

Terrifiés, traqués « les frères » se terrent. « Ils sont plus muets que des poissons » écrira Farel[4]. Et on se doute aussi que dans cette fièvre de répression, le parti de Beda touche à son but : l'écrasement des doctrines et des méthodes nouvelles qui transforment la vieille théologie.

Déjà, les amis d'Érasme sont inquiétés. Les querelles contre Merlin et son *Origène* reparaissent. Un autre humaniste, bien orthodoxe cependant, Bouëlle, est dénoncé à son tour[5]. L'offensive dessinée enfin contre le maître lui-même s'accuse. En laissant imprimer, avec éloges, les pamphlets de Beda et de Couturier, la faculté de théologie ne cachait plus ses intentions. Le 20 mai 1525, elle fait faire un rapport contre trois ouvrages érasmiens traduits par Berquin : Le *Symbole, le Mariage chrétien*, la *Manière de prier*; le 1er juin, un autre petit livre, la *Déclamation de la paix*, est « jugé digne des flammes[6] ». La condamnation des écrits de Berquin (12 mars 1526) en préparait une autre. Malgré les

1. *Bourgeois de Paris*, p. 363.

2. Érasme au roi (16 juin 1526) se fait l'écho de ce bruit. *Epist.*, p. 944.

3. A. M., Bordeaux (4 avril 1526). *Invent. somm. des registres de la Jurade*, I, p. 3, Bordeaux, 1896.

4. Farel à Zwingli (12 sept. 1525) Herm., n° 159.

5. *Lib.*, *Conclus.*, f° 109 v° (1er avril 1525). Il avait été dénoncé par Couturier, comme luthérien. Il répondit par une *Apologie*, qui semble perdue.

6. *Id.*, f° 172.

lettres d'Érasme à Beda, le 1er mai, la faculté se réunissait solennellement pour « qualifier » les livres du grand humaniste, et, quelques jours plus tard, elle décidait que le recueil des *Colloques* serait « supprimé par tous les moyens possibles, et chassé des frontières de la chrétienté[1] ». On ne doutait plus que les *Paraphrases* et le *Nouveau Testament* approuvé par Léon X n'eussent le même sort.

A ce moment même, le roi était rentré en France. De nouveau, la politique religieuse allait prendre un autre cours.

V

Délivré par le traité de Madrid, François Ier était arrivé à Bayonne le 17 mars 1526. La première pensée du gouvernement royal avait été de sauver Berquin, et d'arrêter les procédures contre Lefèvre, Caroli et Roussel. Au moment même où le procès d'hérésie était engagé par les juges-délégués, Louise de Savoie était intervenue, pour leur demander d'attendre le retour du roi, avant de se prononcer[2]. Mais l'autorité royale n'était même plus obéie. Les « quatre », un instant ébranlés, avaient passé outre, déférant Berquin, comme hérétique, au juge séculier. Il fallut un nouvel ordre de la régente, cette fois au Parlement, pour obtenir un sursis. Le 1er avril, le roi écrivit à son tour, de Mont-de-Marsan, à ses légistes. « Nous voulons et vous mandons et très expressément enjoignons sur tant que vous craignez nous désobeyr et desplaire que vous n'ayez à procéder à l'execucion de lad. sentence.., mais le mectez luy, les infor-

1. *Lib.*, *Conclus.*, fos 190, 191, 191 v°. On reproche aux *Colloques* d'attaquer le jeûne, de railler les prières à la Vierge et aux Saints, de discréditer les vœux.

2. X1a 1529, f° 129 (20 février 1526). Ces lettres sont perdues. A ces lettres s'ajoutait une démarche du protonotaire d'Armagnac. Les juges incertains « de ce qu'ilz en doivent faire » s'adressent au Parlement qui donne ordre de « passer oultre ».



macions et procédeures de sond. procès en telle et si bonne seureté que vous nous en puissiez respondre[1].... » Berquin fut encore une fois sauvé du bûcher. Mais le Parlement ne lâchait point facilement ses proies. Il répondit au roi pour justifier sa conduite, et tout « en différant » le procès, pour annoncer qu'il gardait Berquin sous les verrous. De nouvelles lettres du roi, plus pressantes, n'avaient pas mieux réussi. Comme en 1523, il fallut un coup de force. Le 19 novembre, M. de la Barre, le prévôt de Paris, muni d'un ordre royal, se rendit à la Conciergerie, et revint au Louvre avec son prisonnier[2].

La même année, et dès le mois de mai, les proscrits de Meaux étaient de retour[3]. Pour les protéger contre des haines qui ne désarmaient pas, François et Marguerite les prirent dans leur entourage. Lefèvre fut chargé de la « librairie » du château de Blois et nommé précepteur des enfants de France. Gérard Roussel devint aumônier de la duchesse. Caroli va recommencer ses prédications à Paris, cette fois, avec la protection officieuse de l'évêque[4]. Un

1. A. N. X[1a] 1529, f° 198 v°. Les lettres furent lues au Parlement, le 7 avril. Le Parlement répondit le 20.

2. *Id., ibid.*, f° 316, 11 juillet; lecture des lettres du roi ordonnant l'élargissement de Berquin. F° 317 (12 juillet); refus du Parlement : Ce « seroit cause de sinistre rumeur et de voulloir favoriser l'erreur de Luther et pourroient ceulx de lad. secte s'en élever ». F° 442 v° (8 octobre); nouvelles lettres du roi : « Nous vous mandons et très expressément enjoignons ceste foys pour toutes... que vous ayez incontinent à... délivrer led. Berquin... ». La cour répond par des remontrances. Le 11 octobre, le prévôt de Paris est admis à voir Berquin et à s'assurer qu'il est bien traité (f° 445 v°). Le 13, la cour envoie des délégués au roi pour rappeler que Berquin « a esté par le pape, à la requeste de Madame... déclairé héréticque » et doit être puni. Les délégués ne furent par reçus. — Sur la délivrance de Berquin, cf., *Id.*, X[1a] 1530, f[os] 10 v° et 11.

3. Lefèvre passa par Bâle où il alla voir Érasme. *Epistolæ*, p. 938. Érasme à J. Toussaint (16 mai).

4. *Lib. Conclus.*, f° 201 (15 nov.) : « A concessione quam facit parisiensis episcopus quod possit in hac diocesi predicare... ». La faculté en appellera à la cour.



« évangélique » messin, le chanoine Pierre Toussain, délivré de prison, est attaché à la Cour; une autre victime de la Sorbonne, Bronoux reparait dans la chaire[1]. L'élévation de Michel d'Arande à l'évêché de Saint-Paul, prouvait enfin que la faveur royale ne savait pas que défendre. En confirmant le choix, le pape témoignait ainsi de l'orthodoxie d'un des hommes les plus odieux au parti intransigeant.

Ce n'était pas assez. Le roi entendait brider le parti lui-même.

Celui-ci n'avait point désarmé, et en prévision de sa défaite, songeait toujours à en finir avec Érasme. Beda avait rédigé son travail d'approche sur les *Paraphrases*, et saisi ses collègues des articles incriminés. Prévenu, Érasme écrivit aussitôt au Parlement, puis au roi (14-16 juin). En dénonçant « les mensonges » de Beda, il félicitait François de son retour et l'invitait à reprendre l'œuvre de réformes. Le souverain fit savoir à la faculté qu'elle eût à rendre compte de ses projets devant le Parlement. Mais il était loin de Paris, et les théologiens avaient beau jeu de mettre le pouvoir en présence d'un fait. Le 9 juillet, une commission était nommée au sein de la faculté pour préparer un décret de censure. La riposte ne se fit pas attendre. Le 3 août, François écrit au Parlement. Il lui rappelle qu'il a soumis à des juges spéciaux l'examen des livres de Lefèvre et d'Érasme, et « de leurs erreurs prétendues ». Il ne tolérerait point qu'un pamphlet, les *Annotations* de Beda, rédigé en son absence, continuât à circuler; en conséquence, il donnait l'ordre de faire « arrêter les livres ainsi imprimés » et d'en interdire la vente. Mesure plus directe encore. Ému

1. Sur Bronoux, cf. *Lib.*, *Conclus.*, f° 198 v° (3 nov.). Il est reçu parmi les maîtres, mais invité à se montrer « in futurum... cautus, non studens novitatibus... ».

2. *Epist.*, p. 941, 943. — D'Argentré, II, p. 53. Cf. *Lib.*, *Conclus.*, f° 193 v° (9 juill.).

de ce « que ladite Faculté et ses suppostz escripvent contre ung chacun en dénigrant leur honneur, estat et renommée, comme on a fait contre Érasme », le souverain prescrivait à la cour de mander la compagnie, et de lui faire défenses de publier, à Paris ou ailleurs, livres ou choses « quelzconques, qu'ilz n'aient premièrement esté vues, approuvées (sic) par vous et voz commis, et en plaine court délibéré ». C'était retourner contre les théologiens le droit de censure qu'ils avaient revendiqué pour eux-mêmes et les soumettre au contrôle des pouvoirs publics[1].

Le parti extrême n'avait plus qu'à s'incliner. Le 17 août, la faculté comparaissait à la barre et Beda plaidait vainement en faveur de sa conduite, tout en s'engageant à retirer ses livres[2]. Le 15 novembre, elle se résignait à envoyer au roi des explications sur les censures prononcées contre Érasme et Lefèvre[3]. Un dernier effort avait bien été tenté pour s'assurer l'appui du chancelier. Mais la partie était perdue. Le 18 mars 1527, François Ier citait la Sorbonne en sa présence pour lui demander raison de ses attaques contre Lefèvre, Roussel et Caroli. Les humanistes reprenaient courage. De nouveaux pamphlets circulaient. Beda lui-même se sentait peu à peu abandonné. Il n'avait pu réussir, malgré une accusation nouvelle, à inquiéter Mazurier[4]. Le dénonçant à son tour comme hérétique[5],

1. A. N., X^{1a} 1529, f° 351 (13 août). *Lib.*, *Conclus.*, f°s 194, 194 v°.

2. X^{1a} 1529, f° 367 v° (17 août). Beda pour sa défense invoque les lettres du pape et de la régente ordonnant à la faculté d' « abollir, extirper » les hérésies du royaume. Et il reprend sa thèse « que les erreurs de Luther... sont entrez en icelluy (royaume) plus par les livres de Érasme et de Fabry que nulz autres » (f° 368 v°). Le 18, il portait l'inventaire de ses livres au Parlement.

3. *Lib.*, *Conclus.*, f° 201 v° (15 novembre). La lecture de ces articles se prolongea jusqu'au 10 décembre. — *Id.*, f° 203 (15 décembre). On demandera au chancelier : « Si que facta sunt... in favorem Caroli, Megret, Berquin, Fabri, Erasmi, Gerardi (Roussel) et aliorum justa sunt et Deo grata ».

4. *Lib.*, *Conclus.*, f° 209 (15 mai 1527).

5. Douze propositions étaient extraites de son livre et publiées comme

Berquin l'attaquait en justice. Quand, le 28 septembre 1527, la faculté décida qu'elle se prononcerait définitivement sur les erreurs d'Érasme, elle trouva à peine quinze maîtres pour se rendre aux réunions [1]. Un an plus tard, des négociations étaient engagées par le roi et la reine de Navarre pour obtenir la réintégration de Caroli [2]. Beda et ses collègues pouvaient fulminer contre l'hérésie ; ils venaient d'échouer, cette fois encore, dans leur tentative d'y englober la personne de Lefèvre comme les écrits érasmiens.

Cette attitude de la royauté avait fait illusion au parti qui rêvait un changement. Mais, fidèle à sa politique, au moment même où il ordonnait la mise en liberté de Berquin, François avait écrit aux juges délégués du pape, de procéder diligemment... « contre quelque erreur touchant le sainct sacrement de l'autel ». Le 28 août, Pavant avait été exécuté. En fait, cependant, dans cette atmosphère plus calme, la répression elle-même devait peu à peu faiblir. Dès le mois d'août 1526, Farel avait cru pouvoir obtenir l'autorisation de rentrer en France, et Roussel lui enverra des nouvelles optimistes sur la tolérance des pouvoirs publics [3]. « Le roi est favorable à la Parole » écrit à son tour Capiton au début de 1527 [4]. La suppression des juges délégués (17 janvier) donnait une satisfaction nouvelle au parti modéré. Le pape les remplaçait par une commission épiscopale où ne siégeaient plus que trois théologiens nommés par l'université tout entière [5]. A Strasbourg, on escomptait si bien ces dispositions favorables, qu'un des chefs du parti luthérien, Hohen-

hérétiques. Beda, *Adversus clandestinos lutheranos* (Préface), cf. Érasme à Vergara (2 sept. 1527). *Ep.*, p. 1015.

1. *Lib. conclus.*, f[os] 210, 211, 212. Le 12 oct. il y a quinze membres à la réunion.

2. *Id.*, f° 220 v° (30 sept. 1528) ; f[os] 224, 224 v° (4, 11, 15 fév. 1529).

3. Herm., I, n[os] 178, 182. Roussel à Farel (27 août 1526).

4. Herm., II, n° 190 (1[er] janv. 1527).

5. Fraikin. *Nonciatures de Clément VII* (1906) t. I, p. 428. Dans la com-

lohe, entrait en relations avec Marguerite, et s'efforçait d'être appelé auprès du roi. Dans cette même année, les « frères », respirent: jusqu'en octobre, aucun supplice n'a lieu pour crime d'hérésie.

Politique de détente qui n'impliquait pas une politique d'abandon. Le luthéranisme est toujours hors la loi. Un observateur attentif comme Agrippa ne s'y trompait point, qui voyait dans « le silence » la seule condition de la sécurité[1]. La liberté religieuse est si loin de s'établir, qu'au milieu même de 1527, des voix s'élèvent dans le pays pour réclamer du roi le retour à la politique de combat.

VI

Elles ont chance d'être entendues, car dans l'immense effort qu'il fait pour réparer les désastres de 1525 et déchirer le traité de Madrid, le pouvoir royal a besoin de toutes les forces organisées du royaume. Aux légistes, de lacérer les textes, de donner au prince un motif valable de renier sa signature. En retour, fidèles à leur dogme de l'unité, ceux-ci vont rappeler leur doctrine d'État. Le 24 juillet, dans le lit de justice tenu par François Ier, le président Guillart proclame que l' « intégrité de la foi » est le seul fondement de la vie spirituelle comme de la paix publique. Il réclame des mesures nouvelles contre ceux « qui suivent mauvaises et reprouvées doctrines en public et à part. Et les devrait-on, ajoute-t-il, plus persécuter et extirper que les faulx monnayers. » Pour en finir avec le schisme, l'orateur proposait un moyen sûr : « donner provision... assembler conciles ou gens de bonne vie, élégante doctrine et longue expérience,

mission se trouvaient les évêques de Bayeux et de Langres, tous deux amis d'Érasme.

1. Herm., I, n° 182, n° 2.



pour du tout mectre hors ceste mauvaise et supersticieuse doctrine luthérienne... laquelle commance à entrer en aulcuns lieux[1] ».

Aussi pressantes devaient être les instances du clergé. Pour reprendre et continuer la guerre, le roi n'avait pas moins besoin des richesses de ses églises que des arguments de ses légistes. Avec le pape, jamais l'alliance n'avait été plus étroite. Le rapprochement conclu en 1524, s'était resserré en 1526, par la ligue de Cognac. On sait la réponse qu'y fit Charles-Quint : le sac de Rome, la captivité de Clément VII, forcé l'épée sur la gorge, de payer rançon et de se détacher de la France. Ces événements avaient causé un douloureux émoi dans le royaume. Des prières publiques avaient été dites partout, et on n'ignorait point la part des bandes luthériennes de Bourbon à la catastrophe. François, de son côté, ne cessait de négocier le retour du pape dans la Ligue[2]. Clément VII réclama-t-il, en retour, des mesures nouvelles contre les « luthériens »? Nous l'ignorons, et à un moment même où le pape ménageait ceux d'Allemagne ligués contre Charles-Quint, cette intervention semble peu probable. Mais notre clergé agissait. Les progrès du « fléau » que n'avaient point arrêté des mesures partielles, l'entraînaient à réclamer des mesures d'ensemble. Des décimes soit! en échange des lois de répression. Le 20 décembre 1527, dans une assemblée plénière tenue au Parlement pour la rupture du traité de Madrid, le cardinal de Bourbon s'était fait l'écho de ces griefs. Le clergé s'engageait à donner au roi 1 300 000 livres, mais il demandait la libération du pape, des garanties pour ses privilèges et, en outre, que le plaisir du roi fût de « vouloir desraciner et du tout extirper la dampnable et insuportable secte luthérienne... ensemble toutes les autres hérésies qui... pulullent » dans le royaume. Le

1. A. N., X[1a] 1530, f° 350 et suiv.

2. Sur la politique de Clément dans cette période, cf. Fraikin, *Nonciatures de Clément VII*, t. I, Préface.

pacte fut vite conclu. Le roi promettait, sur le fait des hérésies, de s'employer à ce qu'elles fussent « extirpées et mises hors.... Et s'il s'en treuve qui en soient entachez, en faire telle pugnicion que on congnoistra qu'il ne porte seullement le nom, mais est roy très chrestien[1]. »

Pour en finir avec le schisme, Parlement et clergé avaient réclamé des conciles provinciaux. Le 3 février, Duprat, à la fois archevêque de Sens et chancelier ouvrait à Paris celui de sa province. Le 21 mars, se réunissaient les synodes de Bourges, de Lyon et de Toulouse. Nous allons voir quels résultats cette consultation de l'église gallicane allait donner[2].

Jamais les circonstances n'avaient paru plus favorables. Les divisions intestines de la Réforme n'avaient point seulement, en France, comme en Europe, paralysé la propagande, mais au spectacle de ces querelles, beaucoup d'esprits étaient revenus au principe d'autorité. A la fin de 1527, Érasme avait pu décocher avec succès contre les sacramentaires son petit traité sur « ceux qui se disent faussement évangélique ». — Que fallait-il donc pour triompher de l'hérésie? Trois choses, semblait-il : définir et séparer les doctrines, organiser la répression, appliquer des réformes. Telle était la tâche qu'assemblées et gouvernement se proposaient de remplir. Ce devait être l'œuvre surtout du concile de Paris qui, dirigé, inspiré par le chancelier, approuvé par Clément VII, devait servir d'exemple.

Duprat lui donne son programme doctrinal. — Réfuter d'abord le « luthéranisme », l'attaquer dans ses dogmes d'assise, en montrer les conséquences intellectuelles comme

1. A. N., X1a 1531, f° 46 et suiv., f° 53. Le cardinal de Bourbon à la fin de la séance demande au roi : « s'il sera content que les concilles provinciaulx s'assemblent en chacune province... ». Ce fut la solution qui prévalut.

2. Nous ne possédons que les actes des conciles de Paris, Lyon et Bourges. Ils se trouvent dans Mansi, *S. Conciliorum amplissima collectio*, 2e éd., Paris, t. XXXII.



l'action révolutionnaire, mettre en relief, dans la Réforme même, et sous l'empire de son propre principe, l'anarchie intérieure, Luther contre Zwingli, tous deux contre l'anabaptisme et les prophètes, puis, lui opposer une notion exacte du catholicisme, également éloigné de Luther et de Pélage, seul capable de concilier la foi, les œuvres et la grâce, la liberté chrétienne et l'autorité, telle était la démonstration que Duprat avait soumise au concile, et par le concile, à l'opinion publique. Seize articles complétaient cet exposé. Sur les doctrines controversées, les notions de grâce, de liberté, de mérite, de sacrements, ceux-ci étaient destinés à préciser la tradition orthodoxe ; ils rappelaient le caractère visible de l'Église, l'autorité des conciles, la légitimité des lois, des traditions, des définitions ecclésiastiques, « en toutes choses où l'Écriture n'a rien défini de certain », la valeur et la vraie nature du culte des saints. A cet ensemble de propositions doctrinales était joint un catalogue de 39 assertions erronées ; sorte de catéchisme dont les évêques eussent à s'inspirer pour combattre les erreurs évangéliques et rétablir contre elles la pureté de la foi [1].

Cet exposé clair, précis, serré, était le premier effort de l'épiscopat pour « qualifier » l'hérésie, et marquer nettement les frontières des doctrines. En cela, le cardinal ministre se montrait vraiment un chef religieux. Les vues du légiste allaient paraître dans les dispositions pénales que le concile était invité à adopter.

Pour protéger l'unité menacée, il ne suffit point, en effet, de faire appel à la raison, mais à la loi. Et sur ce point, la loi est en défaut. Contre l'hérétique déclaré et convaincu, la répression est possible. Elle ne l'est pas contre celui qui se cache. La législation pénale du concile achèvera donc l'œuvre dogmatique. Celle-ci déterminait les hérésies, celle-là fera l'échelle des coupables. Elle distinguera les suspects, les

1. Mansi, p. 1162. Concile de Paris. Parmi ces assertions, il en est quelques-unes de Lefèvre et d'Érasme.



criminels, et, parmi eux, les repentants, les obstinés et les relaps. Contre les premiers, une ou deux monitions : s'ils se justifient, ils seront absous; sinon, frappés d'anathème et poursuivis. Contre les seconds, l'excommunication d'abord; s'ils abjurent, ils resteront soumis à la surveillance de l'Église, incarcérés dans ses prisons, condamnés au pain et à l'eau. S'ils persistent, ils seront « livrés au bras séculier » : les laïques, immédiatement, les prêtres, après dégradation. Même peine sommaire pour les relaps, viendraient-ils à errer sur un article de foi autre que celui qu'ils ont nié d'abord. Les biens des hérétiques seront confisqués : ceux des laïques, donnés au roi, ceux des clercs, à l'Église. Pour accélérer enfin cette procédure sommaire, les formalités anciennes relatives à la dégradation des curés étaient simplifiées. Désormais, l'évêque pourra procéder seul à cette exécution [1].

Mesures draconiennes que les autres assemblées devaient appliquer à leur tour. — Les conciles organisent la chasse aux personnes comme aux livres. Il faut vraiment « purger » le royaume. En conséquence, les curés seront tenus de s'enquérir dans leurs paroisses des fidèles suspects, de les dénoncer au juge d'église [2]. A Lyon, le clergé demande même des inquisiteurs spéciaux. « Quant à l'extirpation de ceste maudite secte luthérienne, déclare-t-il, sont d'opinion de toutellement, et par tous moyens, se y employer.... Supplions tous icy assemblez au roy..., que son bon plaisir soit de sa puissance y vouloir ayder... », les évêques, « chacun en son endroit, y estre diligents, et avec les inquisitions ordinaires commettre gens de bon scavoir et de bonne vie..., pour enquerrir secrètement et publiquement des sectateurs d'icelle damnée hérésie..., sans avoir esgard ne favoriser à aucune personne que soit..., ains procéder contre eulx, et iceulx pugnir de sorte que *cedant in ceteris in exemplum*, et

1. Mansi, p. 1158 et suiv.
2. *Id.*, Lyon, c. 1 et 4, p. 1128. — Bourges, c. 2, p. 1141.

tellement que lad secte *radicibus evellatur*[1]. » — Pareillement, on pourchassera les livres. Il sera interdit aux libraires de publier ceux de Luther, de ses adhérents, simplement de les avoir en dépôt ou de les vendre. Ces livres devront être remis dans l'espace d'un mois aux Ordinaires. Tout détenteur pourra être poursuivi, de même tout acheteur et simplement toute personne qui enseignera, propagera, dans des réunions publiques ou des entretiens particuliers, les doctrines réprouvées ou téméraires. Pour assurer l'effet de ces mesures, le concile de Paris va même embrigader les paroissiens dans la police religieuse. Ordre sera donné aux évêques de se rendre ou d'envoyer leurs officiers dans les localités suspectes. Ils exigeront « des habitants du voisinage, de découvrir à la justice les hérétiques ou ceux qui font des réunions défendues ». Aux pouvoirs locaux, il est prescrit d'intervenir[2].

Si rigoureuse que fût cette pénalité, les évêques avaient compris cependant qu'elle risquait fort d'être inefficace. Pour supprimer le mal, il fallait surtout détruire la cause. L'opinion attendait qu'on tranchât dans le vif, dans les désordres et les abus.

Ils ont donc un programme de réformes. — Et de suite, ils entendent le définir. — Dans cette confusion d'idées, de suggestions, de conseils, ils écarteront d'abord, en hommes de gouvernement, une des mesures les plus chères à l'Évangélisme, même catholique : la traduction et la diffusion des Livres Saints. Cause d'anarchie qu'il importe de comprimer au plus vite. « La version des Évangiles, déclare celui de Lyon, en langage français et populaire, n'a eu d'autre résultat, en faisant adhérer le peuple ignorant à la lettre qui tue, que de le détourner de la pureté du sens. » Le commerce, la vente, la lecture de ces livres seront donc interdits, sauf une réserve cependant : la permission de l'évêque. Surtout,

1. Mansi, Lyon, p. 1130.
2. *Id.*, Lyon, c. 3. — Bourges, c. 3 p. 1127, 1141.

seront prohibées toutes les assemblées, ces « conventicules » pieux où se rencontrent les fidèles pour s'entretenir de leur foi. « Que personne n'ose disputer de la foi catholique, des articles qui concernent les hérésies condamnées, soit dans des réunions privées, soit dans des réunions publiques. » Précisément, si on interdit au peuple de lire l'Évangile, c'est pour lui enlever le goût et les moyens de la commenter à sa façon [1].

Mesure de prudence et d'apaisement, qui n'allait point cependant associer l'épiscopat à la réaction du théologisme. Au moment même où il se prononce si énergiquement contre l'hérésie, il fait leur part aux besoins moraux et intellectuels qui réclament des changements.

Les conciles ne se contentent pas, en effet, de restaurer la discipline, de prendre des mesures contre l'incapacité, l'indignité, la vénalité des clercs, de formuler, pour les fidèles, des garanties fiscales ou judiciaires, depuis si longtemps désirées. Ils vont plus loin; l'esprit nouveau a comme pénétré dans leurs séances. A Paris, les définitions données du culte des saints se rapprochent beaucoup de celles de Lefèvre et le décret sur la foi et les œuvres rappelle entièrement la doctrine érasmienne [2]. Le synode prescrit également qu' « on prêche l'Évangile au peuple », que l'on « s'abstienne des questions subtiles ». Il repousse les images qui ne s'accordent pas avec la vérité de l'Écriture. Ce sont les idées mêmes de Briçonnet. — Pareilles tendances à Bourges. Les évêques s'élèvent contre l'abus des indulgences et des pardons : ils réclament une diminution des confréries, et osent parler de suppressions de fêtes. Eux aussi demandent

1. Sur l'importance de cette mesure, les évangéliques d'ailleurs ne se trompaient pas. Le 10 mai 1529, Farel écrit à Capiton qu'il désespère de la Réforme française : « Sub tam insano capite (le roi) qui passus est interdici plebi novo Testamento, ut nulla supersit via veritatis agnoscendæ ». (Herm., II, n° 257.)

2. Mansi, p. 1175 : « Unus est mediator Dei et hominum J. Christus. Si... ad aliquos sanctorum convertamur, Christo tamen accepta ferantur omnia. » *Id.*, *ibid.*, p. 1177, Dieu tient compte des œuvres « non absoluta condignitate... sed gratuita magis et liberali repromissione ».

qu' « on prêche chaque dimanche au peuple, les préceptes de la Loi, l'Évangile, l'Épître du jour, ce qui peut donner la connaissance des péchés et des vertus. » Les curés seront encore invités à abréger les prières inutiles pour « donner plus de temps à la Parole ». Et s'il est un modèle qu'on leur propose, c'est Gerson. Mais n'était-il point un des maîtres, et bien français, de la vie intérieure[1]?

Et enfin, et surtout, les évêques n'entendent point toucher à la liberté intellectuelle. Des progrès de l'exégèse, des méthodes nouvelles de la théologie, ils ne s'inquiètent point. Les attaques passionnées de Beda et du parti intransigeant restent sans écho. Point d'anathème aux langues; point de mesures contre ces hébraïsants ou ces hellénistes qui représentent la culture détestée. Pas un mot contre la critique des textes. Dans le duel entre la scolastique et l'humanisme, ils ne prennent point parti : ce qui est, en réalité, n'être point contre l'humanisme. Ils voudront même la réforme de l'éducation. Les maîtres devront choisir des auteurs chrétiens, « des écrivains qui peuvent donner à la fois la culture de l'âme et la beauté de la langue »[2]. N'est-ce point là toute la pédagogie érasmienne? — Bref, l'épiscopat défend la vérité catholique et non une discipline. Dans cette œuvre doctrinale et légale, à laquelle on devait s'attendre, il y a la volonté ferme de ne point arrêter les conquêtes de la pensée et de dissocier, comme le voulait Érasme, l'humanisme de l' « hérésie ».

VII

La royauté avait pu se réjouir de son œuvre. Dirigés à la fois contre les « luthériens » et le parti intransigeant, les synodes avaient précisé la limite de l'erreur et des réformes, tout en rendant à l'épiscopat la direction de la politique

1. Mansi, Paris, c. 36, 40, p. 1199, 1201. — Bourges, c. 5, 6, 7, 18, p. 1142 et suiv.

2. *Id.*, Bourges, c. 18, p. 1144.



religieuse. Seuls, les amis de la tolérance voyaient avec tristesse se rouvrir la voie des supplices. Dès la fin de 1527, recommencent les perquisitions et les sentences. A Paris, en octobre, et l'année suivante en décembre, deux luthériens sont brûlés. A Rouen, en juillet 1528, le bûcher fait une victime; d'autres sont arrêtés, jugés, et quelques-uns condamnés qui partagent l'erreur de la « secte mauldicte ». A Toulouse, le 26 novembre, le procureur général prend des réquisitions pour obtenir des mesures contre la « propagande luthérienne ». Conformément à cette invite, le parlement fait incarcérer comme hérétique le procureur de la Chambre des comptes de Montpellier. A Meaux, en 1530, plusieurs personnes, parmi lesquelles un chanoine, sont arrêtées et enfermées aux prisons épiscopales[1]. Les imprudences ou les provocations des dissidents n'attiraient que trop le zèle de la justice. La première mutilation d'images a lieu à Paris, le 2 juin 1528. Furieux, le roi avait ordonné une procession solennelle. Le Parlement en profita pour réclamer, par l'organe de Lizet, des édits violents, ne trouvant pas, disait-il, d'autre moyen pour en finir avec la « secte », que « du tout l'exterminer[2] ».

Tel était l'état d'esprit qui allait permettre à la Sorbonne d'inquiéter à nouveau Érasme[3], et aux vengeances qui guettaient Berquin, de s'assouvir. Le roi n'entendait pas le sacrifier. En juin 1528, à la grande colère des intransigeants, il

1. *Bourgeois de Paris*, p. 364. Rouen. Supplice de Pierre de Bar et poursuites (Oursel, *Notes pour servir à l'histoire de la Réforme en Normandie*, Dijon, 1913). Toulouse. Parlement, B. 22, f[os] 200 v°, 292 v°; poursuites contre accusés d'hérésie. F° 446; réquisitions des gens du roi au sujet de la « secte luthérienne ». (26 nov. 1528.) — Meaux. Informations faites par Briçonnet (Bretonneau, p. 187).

2. *Bourgeois de Paris*, p. 290. — A. N., X[1a] 1531, f° 261 v° et suiv. — A Meaux, les « luthériens » avaient fait afficher des placards faisant croire que le pape avait enjoint « de lire, relire et faire lire des livres de Luther ». *Id.*, *ibid.*, f° 80 (13 janv. 1528).

3. Ces démêlés recommencent en octobre 1527. Érasme au Parlement (14 nov.), au C[al] de Lorraine (30 nov.). *Epist.*, f° 1036, 1044, etc. Le



avait obtenu du pape que sa cause fût confiée à une commission laïque. Mais, poursuivi par la haine implacable d'ennemis qu'il avait bafoués, menacés, et à qui il tenait tête dans sa prison même, l'obstiné réformateur se perdit par ses imprudences[1]. Il avait été repris à nouveau, puis jugé (mars 1529) pour recel de livres luthériens. Vainement, Marguerite avait prévenu son frère. Le roi était trop loin. Condamné à la prison perpétuelle dans les geôles de l'évêque de Paris, Berquin commit la faute d'en appeler. On lui répondit par une sentence de mort, et cette fois, pour qu'il n'échappât plus, il fut exécuté le jour même (17 avril)[1]. Le libre et hardi gentilhomme devait mourir noblement. Conduit sur une charrette à la place de Grève, il en descendit d'un pas ferme. Aucun signe de trouble ne parut sur son visage ni dans son attitude. Le bourreau lui arracha son collier d'or, puis l'attacha au poteau. Berquin parla une dernière fois à la foule, pardonnant à ses ennemis et confessant sa foi catholique. Mais l'écho de ces paroles se perdit dans cette houle humaine qui venait battre l'escorte. Le bourreau l'étrangla et mit le feu au bûcher. La flamme crépita dans le ciel avec les clameurs du peuple. La paix ne fut même pas donnée à ses cendres qui furent jetées au vent.

L'émoi causé par cette mort devait, à Paris du moins, arrêter les violences. Dès la fin de 1529, la conclusion de la paix, puis, en 1530, le retour des enfants de France, allaient

16 nov., Érasme avait écrit à Beda. — La faculté rédigea, sans la publier, le 16 déc., la censure des erreurs d'Érasme (d'Argentré, II, p. 53-74). Le 23 juin 1528, les *Colloques* sont interdits dans les collèges.

1. R. Rolland. *Le dernier procès de Louis de Berquin*. Mél. Ec. franç. de Rome (1892).

2. Sur la mort de Berquin, cf. *Bourgeois de Paris*, p. 317, et la lettre d'Érasme à Utenhove (1er juill. 1529). *Epist.*, p. 1206. Le texte de l'arrêt n'a point été transcrit dans les registres du Parlement, mais nous en trouvons une copie dans un manuscrit du XVIe siècle (B. N., Fr. 17527, f° 132 v°). La cour considéra les appels de Berquin comme un refus d'obéir et de rétracter, malgré ses engagements formels, et le punit, juridiquement, comme « relaps ».



bientôt entraîner le roi vers une politique nouvelle. La Renaissance triomphe, et, avec elle, va s'ébaucher un régime de tolérance et d'union.

Quel était donc le bilan de ces années de crise où l'unité religieuse avait été brisée, où l'unité nationale elle-même avait failli disparaître ?

Il semble que défense religieuse et réaction intellectuelle aient échoué. — La première avait étouffé les voix, non les doctrines. Et à en juger par les sentences des juges, l'hérésie continue toujours, silencieusement, mais sûrement sa marche. En 1525, elle ne se traduisait guère que dans quelques villes par des manifestations retentissantes, mais isolées; en 1530, elle essaime déjà dans les provinces, et l'une d'elles au moins, la Normandie, est entamée. — Et pareillement aussi, aux apôtres de l'évangélisme modéré, on n'avait pu fermer la bouche. Roussel et Caroli ont repris leurs prédications, ce dernier à Alençon où l'influence de Marguerite lui a fait donner, en 1526, les fonctions curiales. Lefèvre publie, en 1527, ses *Épîtres catholiques* et un « Sommaire des vérités chrétiennes » composé pour les enfants du roi. Il prépare cette version française de la Bible, qui paraîtra, en 1530, à Anvers. Le roi a même demandé à ses théologiens favoris de traduire *saint Chrysostôme*, et cette version avait provoqué entre eux et Érasme, des pourparlers qui amèneront un rapprochement. Quant à Érasme, malgré le léger nuage d'un différend avec Budé, il est toujours en faveur; ses livres négligés ou proscrits retrouvent l'audience de l'opinion. Il est vrai, moins libre que l'Espagne, la France ne peut lire dans sa langue nationale, les *Paraphrases*. Mais, en 1527, Colines édite les *Colloques*. En 1529, paraissent encore à Paris, l'*Enchiridion* et la *Paraclesis*, ces deux résumés de l'érasmianisme. Contre le parti réacteur, Budé écrit enfin son *De studio litterarum*, qui va décidément barrer la route à toute tentative de régression. La culture savante est sauve.



La politique de la force semblait donc pauvre en résultats. Elle en avait eu un cependant. Ce qui est atteint, c'est le mouvement de Meaux, conçu, commencé avec tant d'espoirs.

Les hommes ont beau sortir indemnes de la tourmente. Ils survivent, mais l'école est détruite. A l'action qu'ils avaient rêvée, plus de centre possible. L'évêque n'est plus qu'un administrateur exact, un pasteur d'âmes, éclairé et pieux, dont l'influence ne dépasse guère les limites de son diocèse. Lefèvre est isolé à Blois, à Paris, bientôt à Nérac, où, dès 1530, il ira chercher un abri et finira paisiblement ses jours. A leur tour, ses disciples seront bientôt étrangers les uns aux autres. Comme Briçonnet, d'Arande se confine dans son évêché; Mazurier est devenu pénitencier de Notre-Dame et son activité réformiste se borne à corriger des livres liturgiques. Seuls, Caroli et Roussel restent sur la brèche. Mais, le premier, inclinera de plus en plus vers l'hérésie et devra fuir à Genève en 1534. Roussel tentera un nouvel effort à Paris. Mais il n'a ni le génie religieux, ni la puissance d'action qui imposent les doctrines; et il est trop tard. Sa valeur personnelle sera sans influence sur les événements.

Et du programme, que restait-il? La pensée maitresse de Lefèvre, la vulgarisation de l'Évangile et de la liturgie avait été condamnée sans retour. L'Église gardera à l'enseignement évangélique son caractère d'autorité. Les masses le recevront toujours du dehors, comme elles continueront toujours à prier en latin. Pas de liturgie française pas plus que de Bible française. Ce n'est pas l'Évangile qui amènera le croyant à l'Église, mais l'Église qui dispensera au croyant les vérités de l'Évangile. Ainsi, la doctrine de l'école a été frappée au cœur. Et entre les deux grandes armées qui se forment, elle-même a le sentiment de son impuissance et de son échec. Son optimisme est brisé : elle hésite, elle louvoie, suspecte aux catholiques et à l'évangélisme radical. « Nous devons dissimuler beaucoup de choses, écrira Roussel le

27 août 1526. Tant d'autres doivent être adoucies... que je ne puis être qu'inférieur à moi-même. » Vers la même époque, Toussain qui a vu Lefèvre et ses amis à la Cour, les accuse d'attendre, « de différer, de dissimuler... ». C'est à ces raisons de prudence, assurément, qu'obéit Lefèvre, en publiant hors de France, à Bâle, ses *Épîtres canoniques*, et à Anvers, sa traduction de la Bible. Nos réformateurs sentent bien que leur pensée n'est plus libre et que la direction de l'évangélisme commence à leur échapper.

Ainsi rejeté vers le catholicisme traditionnel, obligé de renoncer à son idéal, le mouvement de Meaux ne pouvait plus être qu'un ensemble d'aspirations qui allaient se perdre dans l'aire plus vaste du réformisme. En réalité, sa mission historique était finie. Mais ce qui va lui survivre, c'est l'élan qu'il a donné aux âmes, l'idéal de vie mystique et de rénovation intérieure qu'il a contribué à propager. Ses réformes positives ont échoué : son action morale demeure. Nous allons la retrouver dans ce grand mouvement qui, de 1530 à 1538, va entraîner l'élite intellectuelle et sociale.

Étape nouvelle dans la position respective des doctrines et des partis. — D'un côté, définitivement soutenu par le roi, le réformisme l'emporte. Mais il va en quelque sorte s'élargir et se laïciser. Il se fond avec la Renaissance elle-même, et à l'œuvre des théologiens succède celle des écrivains et des politiques, qui vont unir au catholicisme la culture intellectuelle et l'intérêt national. — D'autre part, séparée plus nettement des éléments catholiques et modérés « l'hérésie » achève de se définir. Elle se dégage de son individualisme primitif et des influences étrangères. Sous la main rude de Farel, elle aspire à devenir une organisation et une doctrine.

En 1530, la première période de la révolution religieuse est donc bien close. Une autre commence. Et ce sont ces deux courants, ces deux forces issues de l'Évangélisme, forces distinctes et bientôt contraires, dont nous avons maintenant à suivre la destinée.



DEUXIÈME PÉRIODE

RENAISSANCE ET RÉFORME

(1530-1538)

I. — *LE RÉFORMISME*

CHAPITRE I

LA RELIGION DES HUMANISTES

I. La Renaissance française après 1530. — Sa victoire décisive. — Création des lecteurs royaux. — Généralité et intensité du progrès intellectuel. — Ses caractères. — L'hellénisme. — L'étude de la nature. — L'avènement de la langue nationale. — La révolution intellectuelle en présence de la révolution religieuse. — Comment elle se rattache à l'humanisme chrétien. — Ses aspirations communes. — Conception morale du christianisme. — La théologie ramenée à l'étude des langues. — La religion spirituelle. — Sous son unité large, l'humanisme réformateur se divise et ses éléments se dissocient.

II. Les *érasmiens*. — Leur chef, Guillaume Budé. — Caractère encyclopédique de l'homme et de l'œuvre. — Conciliation de la Renaissance et du christianisme. — 1° La réforme des sciences sacrées, par la philologie et l'éloquence. — Elles ne sont qu'une branche de la science universelle. — 2° L'épuration de la Renaissance par l'esprit chrétien. — Nécessité d'une réforme. — Elle doit être disciplinaire et morale. — Attitude de Budé dans le conflit religieux. — Pourquoi il se prononce contre les novateurs.

III. Les *mystiques*. — Ils se rattachent à Lefèvre. — Formes diverses du mysticisme. — 1° Le *mysticisme spéculatif*. — Les hébraïsants et le néoplatonisme. — 2° Le *mysticisme moral*. — Marguerite de



Navarre. — La femme. — Dualisme de sa nature. — L'œuvre poétique. — Les doctrines fondamentales. — L'aspiration à la vie. — L'homme n'arrive à la vie que par l'amour. — L'amour ne s'achève que par la mort. — Comment le mysticisme de Marguerite n'est qu'un idéalisme religieux. — Son influence sur les poètes. — 3° *Retour au mysticisme traditionnel*. — Salmon Maigret. — Sa réaction contre la Renaissance et contre le fidéisme pur. — Il restaure une doctrine des œuvres. — Réalisme et ascétisme. — Influence de Maigret sur la mysticité.

IV. Les « *libertins* ». — Leur haine commune des théologiens et des moines. — Leur tendance à un libre christianisme. — *Marot*. — Légèreté et inconsistance de sa pensée religieuse. — Son hostilité contre toute discipline dogmatique ou morale. — Ses manifestations d'évangélisme. — Son abjuration. — *Rabelais*. — Les éléments de son œuvre. — Mobilité de sa vie. — Sa curiosité intellectuelle. — Son horreur du dogmatisme. — La raison et la nature. — Part du mysticisme dans la philosophie de Rabelais. — Il entend rester chrétien. — *Dolet*. — L'évolution vers le matérialisme. — La croyance de Dolet. — Le culte des lettres. — L'amour de la gloire. — Sa conception païenne de la vie. — Le scepticisme de Dolet. — Comment il se prononce contre toute réforme religieuse. — La libre pensée a dans Dolet son premier représentant.

I

Il est peu de périodes plus brillantes pour l'histoire de la Renaissance française que celle qui s'ouvre par le troisième décennaire du XVIe siècle.

Le triomphe de la paix a été celui du progrès intellectuel. Libre au dehors, la royauté va, au dedans, prendre la tête du mouvement. Orateurs, poètes, historiens, peuvent à l'envi saluer le « prince des lettres ». C'est l'âge d'or des lettrés. Ils sont choyés, protégés, appelés à la Cour, comblés de pensions et de bénéfices. Et c'est aussi l'avènement de l'esprit nouveau. Sous l'influence de Budé, François fait le geste décisif. En mars 1530, les premiers lecteurs royaux sont institués : Danès et Toussaint, pour le grec; Vatable et Guidacerius, pour l'hébreu; Oronce Fine pour les mathématiques. Les hymnes d'admiration et de reconnaissance qui

célèbrent l'acte royal, nous prouvent qu'il a été compris. C'est plus qu'un atelier de travail qui s'ouvre; c'est la culture moderne elle-même qui prend possession de l'État, monte sur les degrés du trône, et n'est plus seulement une parure, mais une institution.

En cela, nos lettrés se trompent-ils? Jamais le désir d'apprendre n'a été plus grand, ni le besoin de savoir plus général. On connait le passage célèbre dans lequel Rabelais se réjouit d'un progrès qui rend « les palefreniers plus doctes que les docteurs et prescheurs » de son temps et fait aspirer les femmes et les filles elles-mêmes « à ceste louange et manne céleste de bonne doctrine[1] ». — « Les lettres, dit à son tour Dolet, sont cultivées plus qu'elles ne l'ont jamais été. Tous les arts s'épanouissent; tous les hommes sont comme portés vers la recherche de la vérité et de la justice.... Maintenant ceux-là avancent partout, en pleine lumière, qui auparavant tâtonnaient misérablement dans les ténèbres[2]. » Cette joie de penser, d'écrire, de connaitre, cette jouissance suprême d'une fête intellectuelle, d'une liberté d'esprit, jusque-là insoupçonnée, tel est bien le sentiment général. Il semble que l'humanité entière touche aux rives du bonheur, puisque les lettrés sont heureux. — Jamais aussi la production intellectuelle ne fut plus intense. Des cénacles partout, dans les villes d'université et dans celles de la bourgeoisie riche : à Orléans, Caen, Poitiers, Bordeaux, Bourges, Toulouse, Montpellier, ou à Lyon, Nîmes, Tours, Grenoble; une floraison superbe d'écrivains et de savants : cicéroniens comme Dolet, poètes comme Bourbon, Maigret, Duché, Voulté, historiens comme Bouchet, érudits comme Baïf, Danès, Bérauld ou Chéradame, éducateurs comme Cordier, juristes comme Alciat, Arlier, Scève et Boyssoné, médecins, astronomes, géomètres, philosophes, sans

1. *Pantagruel*, c. 8, t. I, p. 255, édit. Marty-Laveaux.
2. *Commentarii linguæ latinæ* (1536-1538), liv. I, p. 1157.

compter les deux plus grands, Budé et Rabelais, et derrière eux une armée grossissante de versificateurs, de grammairiens, de pédagogues, qui prennent rang aux côtés de l'homme d'église et de l'homme de cour, aristocratie du savoir dont tous les membres se connaissent, s'écrivent, se louent à l'envi, pouvoir nouveau de l'opinion qui va gouverner le roi et avec le roi : voilà le spectacle que la France donne à l'Europe. Comment cette génération nouvelle ne serait-elle point grisée de ses conquêtes? Visiblement, dans le déclin de l'Italie, les déchirements de l'Allemagne, la Renaissance française prend peu à peu le premier rang. Cela, nos écrivains le voient et le disent, et ce qu'ils remarquent encore, plus confusément, il est vrai, c'est que dans cette période même où elle triomphe, son esprit se transforme et son horizon s'élargit.

A la fin du XVe, au début du XVIe siècle, la culture nouvelle n'avait guère été qu'un retour à l'antiquité latine. Après 1524, l'hellénisme va en devenir un des facteurs prépondérants. — Érudite et lettrée, la pensée classique ne s'était guère appliquée qu'à l'étude des langues ou de l'homme, des œuvres de l'esprit ou de la vie morale. Après 1530, elle regarde vers la nature. Et assurément, elle l'observe encore à travers les livres de l'antiquité. Qu'importe! si la curiosité scientifique est en éveil. En 1530, un Dauphinois, Oronce Fine, publie sa *Promethesis*, manuel de mathématiques, de géométrie, de cosmographie. En 1535, Pierre Gilles va éditer ses seize livres « sur la force et la nature des animaux », jetant ainsi les fondements de la zoologie moderne. En 1536, Baïf va écrire le *de Re hortensi*, premier essai d'une classification botanique. Il n'est point jusqu'à la médecine elle-même qui ne soit en progrès, commençant à observer sur le corps humain. — Autre trait dominant : la langue s'émancipe comme les idées. Si des érudits, comme Budé et Bérauld, gardant les défiances de l'homme cultivé contre le « parler vulgaire », proclament la supériorité des langues

anciennes, d'autres sont venus, viennent chaque jour, comme Seyssel, comme Champier qui songent à « magnifier » la nôtre. La révolution religieuse qui commence va hâter encore le mouvement. L'idiome national avait pu être le vocabulaire, un peu dédaigné des « rhétoriqueurs » et des chroniqueurs : avec Lefèvre, Berquin, Farel, il devient l'interprète de la théologie. Toute une province jadis fermée lui est ouverte : la religion. Comment hésiterait-on à lui ouvrir les autres? Et celles-ci s'ouvrent peu à peu, grâce à la diffusion de l'imprimerie, qui, en multipliant le nombre des lecteurs et des livres, invite les écrivains à s'adresser à tous, grâce à l'intérêt politique, qui dans l'unité de la langue voit une des formes de l'unité du royaume. En 1529, Robert de Tory rédigera le premier plaidoyer en faveur du français « une des plus belles et gracieuses de toutes les langues humaines »[1]. Sept ans plus tard, Dolet écrira son *Orateur français*. Les grands écrivains vont à leur tour consacrer la primauté nouvelle. En 1524, Bouchet a composé ses *Annales d'Aquitaine*; en 1532, Rabelais son premier livre de *Pantagruel* et Marot son *Adolescence Clémentine*; en 1541, Calvin traduira son *Institution chrétienne*. Ce n'est point seulement la langue qui se fixe, mais la littérature qui apparait.

Cette révolution intellectuelle si générale, si profonde, s'affirmait enfin comme un progrès religieux.

Par ses origines qui la rattachent à Érasme, à Budé, à Lefèvre (et elle se fait gloire de cette filiation) la Renaissance française est bien, en effet, un retour à l'étude des textes sacrés et elle aspire encore à être une discipline morale et une vie. Leur idéal reste son idéal. — Même conception du christianisme, moins dogmatique et spéculatif que moral et pratique. — Même conception de la théologie, détournée de la dialectique et de la glose, ramenée à une

1. Brunot, *Histoire de la langue française*, t. II, L. I. L'émancipation du français.



pédagogie des mœurs ou à l'exégèse et à la philologie. — Même conception de la vie religieuse, affirmée comme un sentiment intérieur, beaucoup plus que comme un ensemble de dévotions, d'observances et de rites. Tous, nos lettrés protesteront contre le merveilleux populaire, l'abus des cérémonies, le culte « idolâtrique » des saints[1]. — Voilà bien les aspirations communes de l'humanisme réformateur. Deux mots les résument, que ses représentants, pour la plupart, prononceront avec amour : le Christ et l'Évangile.

Ainsi, avant même la Réforme, notre Renaissance française est elle-même un réformisme, et on ne saurait être surpris qu'entre les deux mouvements, il y ait des points communs. — Quelle sera la nature de ces contacts? Dans la lutte religieuse qui commence, ces écrivains, ces lettrés, ces érudits où seront-ils?

Nous savons d'avance où ils ne seront pas; ni avec le peuple, ni avec « l'École », ni avec les « moines », ni avec « les théologiens ». Du conservatisme intransigeant les séparent leurs revendications comme leur culture; et, à ce parti les oppose la direction qu'ils prétendent donner au catholicisme. Dans l'âpreté de la lutte, ils ne le céderont même pas, en violence, aux « luthériens ». — Mais s'uniront-ils au parti de la sécession? On l'a prétendu. Une théorie ingénieuse nous a montré la Renaissance confondue d'abord avec la Réforme, puis, peu à peu, se dégageant, et, en 1536, finissant par la combattre[2]. Théorie simple, trop simple même, qui, sous le nom de Réforme, englobe deux mouvements distincts, ne tient pas compte des attitudes et des idées et ne répond point à la complexité de l'histoire.

Nous allons voir ce qu'une analyse rigoureuse des doctrines en laisse debout. Si nous embrassons d'un regard cette

1. Sur ces doctrines de l'humanisme chrétien, cf. *les Origines de la Réforme*, t. II, liv. III.

2. C'est la thèse de MM. Buisson et Hauser.

armée intellectuelle qui évolue autour du roi, nous constatons un premier fait. C'est qu'autonome, elle n'est point homogène. Sous l'unité apparente des méthodes et de la culture, s'entrevoient les diversités d'idées qui préparent les divergences de direction.

II

Le premier, le plus ancien, est le courant érasmien, et son représentant le plus illustre est Guillaume Budé.

Si individualiste qu'il soit, on peut dire que, vers 1530, l'humanisme français a son chef. Par son âge, ses fonctions, ses œuvres, son crédit, Budé est en France plus qu'un nom, une royauté. Dolet lui dédiera ses commentaires. Érudits ou jeunes poètes le louent à l'envi, et le sollicitent parfois. Un billet de sa main, une invitation à Marly, sont les plus enviées des faveurs. N'est-il point « le prince de la philologie », le créateur des études grecques, l' « honneur de son pays », « le génie immortel » qui est pour la France « ce qu'Érasme est pour l'Allemagne[1] »? On le voit. Un peu d'orgueil national se mêle à ces éloges. Mais assurément, Budé est un grand esprit à qui rien n'a manqué que d'être écrivain. Avec cela, honnête homme, un peu grave, le maître des requêtes de l'Hôtel du roi, est encore plus qu'une belle intelligence : une belle âme, et une âme chrétienne. Il a le goût des sciences sacrées. Si nous ouvrons le recueil de ses œuvres, de ses lettres, ses *adminicula*, cahiers intimes où il jetait pêle-mêle des notes, des citations, des réflexions, nous voyons combien en lui la culture religieuse s'unit à la culture intellectuelle. Sa pensée n'est pas moins nourrie des

1. Maigret, *Carmina* (Ed. de 1530), I. f° 8. — Bourbon, *Nugæ* (1533). — *Vulteii Epigrammata* (1536), I, p. 67. — Dolet, *Carmina*, I, 4. Dans la revue qu'il fait des lettrés de son temps (*Comment.*, I, p. 1157), Dolet met Budé au premier rang; ailleurs, il le place au-dessus d'Érasme.

Prophètes, de l'Évangile, de saint Paul, que des philosophes ou des poètes. Les Pères de l'Église lui sont aussi familiers que Platon et Homère[1]. Comme Érasme, il est vraiment le cerveau où toutes les idées du siècle vont le mieux se rejoindre, s'équilibrer, se concilier. A cet esprit encyclopédique, à ce moraliste austère, le problème religieux venait donc s'offrir de lui-même. Nous savons d'avance, sous quel angle il l'envisagera. Ce qu'il rêve, ce qu'il veut, c'est enrichir la pensée chrétienne par la Renaissance, purifier la Renaissance par l'esprit chrétien.

Que la culture classique pût s'adapter au christianisme, il n'est point de thèse que Budé ait plus souvent formulée, ni plus âprement défendue. Dès 1515, il l'ébauche dans le *de Asse*. Il y revient en 1530, dans son traité sur *La bonne institution des études*, comme dans ses dialogues sur la *Philologie*. — Aussi bien, alors, la cause est-elle gagnée. Nul ne songe plus à exclure la culture classique des écoles. Mais la révolution religieuse a posé le problème sous un autre aspect. En substituant l'éloquence et l'étude des langues à la dialectique, l'humanisme a prétendu changer non seulement les méthodes de la science, mais celles de la théologie. Cette transformation est-elle nécessaire? légitime? Ne fraye-t-elle pas les voies à l'hérésie?

Objection redoutable que la Sorbonne avait opposée aux humanistes et que l'auteur du traité des Études s'attache à réfuter. Il en montrera d'abord le sophisme. Que la révolution religieuse ait apparu presque en même temps que la révolution intellectuelle, comment le nierait-il? Ce qu'il conteste, c'est le rapport nécessaire que les intransigeants

1. Les citations de l'Écriture et des Pères sont nombreuses dans ses œuvres, mais c'est surtout par ses *adminicula* que nous pouvons nous rendre compte de cette connaissance remarquable de l'antiquité chrétienne (Delaruelle, *Guillaume Budé*, Paris, 1907, p. 248). Dans sa vie de G. Budé, Louis Roy nous dit : « Theologia ab initio ætatis summe studiosus fuit ». *Budeii Opp. omnia*, Bale, 1557.

établissent entre l'une et l'autre. Coïncidence, et non conséquence. Et à tout prendre, comme Érasme, Budé peut dire que si une déviation s'est produite, elle est plus le fait des hommes, que des méthodes. Faudra-t-il donc supprimer la théologie puisque tant d'hérésies sont le fait de théologiens? « Un petit nombre d'hommes, écrira-t-il, se sont levés, qui ont incriminé la connaissance de la langue grecque comme l'instigatrice des opinions erronées... comme si on ne voyait point le même temps produire des miracles et des monstres détestables[1]! » — Mais la question est plus haute encore. Que les théologiens regardent cette révolution dont ils s'indignent! Elle est un fait universel. Elle ne s'impose point seulement à la pensée religieuse, mais à la pensée : aux méthodes théologiques, mais à toute forme de savoir : à la médecine, au droit, et, ce qu'elle transforme, ce n'est point la vérité, mais la manière dont l'homme cherche et prouve la vérité. Est-ce là un progrès? un bien...? Que l'on compare seulement le présent au passé. « En écrivant ces choses, il me venait à l'esprit combien mon sort était regrettable, à moi qui ai dépensé à ces études (anciennes) toute la fleur de ma jeunesse... dans un temps où la lumière des lettres n'avait point lui de ce côté des Alpes, sinon toute faible, à peine perceptible. Et maintenant leur clarté vive nous inonde.... Quel bienfait plus grand la Providence a-t-elle pu faire aux hommes, après la religion fondée sur l'enseignement du Christ sauveur[2]? » — Il s'agit de savoir si, de ce progrès nécessaire, la théologie va prendre sa part, ou si elle se résigne à rompre avec l'esprit de son temps.

Pour Budé, la réponse n'est pas douteuse. Affinité du symbolisme antique et de la révélation, origine divine de l'éloquence comme de la sagesse, autorité des Pères, nécessité pour la théologie elle-même, si elle veut convaincre, si elle

1. *De Studio.*, p. 5.
2. *Id.*, *ibid.*, p. 6. *Id.*, p. 10, 11.



veut être comprise, de s'exprimer purement, noblement, voilà les raisons qu'il développe avec sa solidité habituelle[1]. De ces preuves, il en est une surtout qui lui est chère : cette idée que la science religieuse n'est point ellemême « une science séparée », mais qu'elle plonge dans la culture générale. La pensée médiévale avait été une dialectique; la théologie s'est alors pliée aux méthodes de l'abstraction et du raisonnement. La pensée nouvelle est érudite et lettrée; pourquoi la théologie repousserait-elle la philologie et l'éloquence? Nous touchons ici à la conception même que Budé se fait de la science qui n'est autre qu'une synthèse de l'universel. Entre toutes les formes du savoir, nous n'avons le droit, ni de choisir, ni d'exclure, car toutes s'appellent, se conditionnent, se complètent. Philologie, philosophie, théologie, voilà le cycle complet où doit se former « l'homme raisonnable », comme la série où se meut l'esprit humain. Dans ces étapes successives, les lettres seront toujours le point de départ, la « sagesse » une halte nécessaire, la science divine la conclusion. Qu'est-elle donc elle-même? sinon « une philosophie plus sainte qui contemple les choses éternelles », et une foi purifiée qui, avec l'aide de la grâce, nous transforme[2]. Budé dira encore excellemment : « La doctrine évangélique nous a tracé le cercle où peuvent, où doivent se mouvoir toutes les connaissances humaines celles du moins qui peuvent y entrer sans heurter la vérité[3]. »

Voilà donc, dans cette théorie de la science, le christianisme concilié avec l'humanisme, partant, formulé l'idéal classique, qui dominera pendant trois siècles notre civilisation. Et tel est le service rendu par l'hellénisme à la Renais-

1. *De Studio* et suiv., p. 12.

2. *De Studio.*, p. 24. Budé compare l'esprit qui traverse les sciences humaines, au voyageur qui parcourt diverses régions avant d'arriver au terme de son voyage. Cf. *De philologia*, p. 42-43. — *De transitu Hellenismi*, préface.

3. *De Studio..*, p. 16.

sance française. Il la ramène au sens de l'universel. Mais n'oublions pas non plus que notre savant est un chrétien. Et ce qu'il voit et ce qu'il dit, c'est qu'à son tour, le christianisme est nécessaire à la Renaissance, et que lui-même doit se réformer pour réformer la société.

Cette conception perce dans le *de Asse*. Elle s'affermit avec l'âge mûr et la vieillesse[1]; c'est pour la défendre que le savant écrira, en 1534-1535, son dernier livre le *de Transitu hellenismi ad christianismum*. Cri d'alarme arraché par les désordres et les périls qui s'aggravent! Il ne s'agit plus seulement, en effet, d'abus extérieurs, passagers; c'est le principe même du Christianisme, la foi au Christ sauveur, qui est ébranlé dans les âmes. En triomphant, la Renaissance s'est corrompue. L'incrédulité et le paganisme ont passé les Alpes. Dès 1524, Érasme a pu signaler l'extension des doctrines qui nient la Providence et l'immortalité de l'âme, et il ne se trompe guère, quand, trois ans plus tard, il dénonce le « cicéronianisme » comme un mouvement de libre pensée[2]. Budé à son tour, s'était ému de ces tendances, en écrivant, en 1520, contre les doctrines du fatalisme son *de Contemptu rerum fortuitarum*. De ce monde brillant auquel il appartient et qu'il observe, le moraliste a vite fait de discerner les tares : le luxe des prélats, le cynisme des courtisans, le scepticisme d'un trop grand nombre de lettrés et, d'un mot, sous les dehors chrétiens, la férocité de l'instinct et le déchaînement des sens. « Combien sommes-nous aujourd'hui, écrira-t-il, qui ayant sucé le lait de la religion, bien plus, qui nourris

1. *De transitu Hellenismi*, préface, p. 130. « Ad hoc... studium, serius quidem quam oportuit... transferre eundem animum concupivi ». Son biographe dit également : « Sub ingravescentem... ætatem acrius in literas sacras incubuit ».

2. *Epistolæ*, p. 1021. A Vergara (13 oct. 1527). « Tegunt paganismum, qui charior ... illis Christi gloria ». Dans les *Paraphrases*, Érasme avait commencé à défendre la doctrine de l'immortalité de l'âme (Luc, XX, p. 442). Il s'y montre déjà très inquiet des progrès de l'incrédulité (*Id.*, I Cor., XV, p. 906, 911).



par elle, en gardons le souvenir? » Ou encore : « Le monde est plongé dans le sommeil d'Epiménide[1] ». L'homme en est venu à douter de tout, sauf de lui-même. Il s'avilit parce qu'il a cessé de croire, tout en continuant à pratiquer.

A ces intellectuels, à ces sages imbus de l'hellénisme, il faut prouver que la religion n'est pas seulement la plus haute des philosophies, mais la plus nécessaire; que les lettres, si belles et légitimes qu'elles soient, ne nous assurent pas les seuls biens désirables : la vérité et la vertu.

La vérité? La philosophie a pu s'adonner à sa poursuite : elle n'en a saisi que l'ombre. Si belles que soient les œuvres des penseurs ou des poètes, elles n'ont pu nous apprendre « la vraie nature des choses », encore moins notre destinée. L'antiquité ne murmurait qu'une espérance. Seul, le christianisme nous donne ces certitudes que la raison réclame, cette paix intellectuelle que notre cœur attend. — La vertu? Plus encore que le vrai, elle échappe à notre faiblesse. La raison peut découvrir l'idéal du Bien; seule, la grâce rend la volonté capable de le réaliser. « Autre chose est d'être créé à l'image de Dieu, ce qui est la condition de l'homme raisonnable : autre chose de nous former à la ressemblance de Dieu, ce qui est adapter sa vie à la perfection évangélique. » Nous sommes comme ces compagnons d'Ulysse qui font voile vers leur patrie et traversent la « mer des Sirènes ». Comme Ulysse, nous ne résisterons « qu'en nous attachant au mât de la doctrine ». Nous « évader est le fait d'une intervention céleste ». Conseils, maximes, découvertes des sages sont condamnés à disparaitre avec le temps. Seule, cette énergie divine qui nous dirige et nous soutient, ne peut périr[2].

1. *De transitu Hellenismi*, I, p. 136.

2. *De transitu Hellenismi*, p. 137, 193, 194, 205, 206, 207, 212, 215, 226-227. — Toutes ces idées sont d'ailleurs éparses. Le traité de Budé manque totalement de composition et est écrit, comme ses autres œuvres, dans un style lourd et torturé.



C'est ici l'effort nécessaire : rendre à cette société le sens chrétien. « Il n'est plus temps de s'attarder avec les muses dans les défilés du Parnasse, de disputer dans le Portique, à l'Académie, en des entretiens subtils, sur la vie heureuse.... Le seul souverain bien, le seul bonheur est de posséder Dieu.... A l'école de l'Évangile![1] » Tâche immense, tâche urgente, qui, pour réussir, demande d'abord à l'Église de se réformer elle-même. Non, en vérité, à cette réforme, à la fois intellectuelle, disciplinaire et morale, l'Église ne peut plus se dérober. Qu'elle change ses méthodes de spéculation, si elle veut parler au siècle la langue du siècle! Qu'elle supprime les abus de son gouvernement, les dispenses, le cumul, la vénalité, rétablissant, contre l'arbitraire de ses chefs, les garanties du droit ou le contrôle des assemblées[2]! Qu'elle revienne surtout à la pratique comme aux enseignements de l'Évangile. Seul moyen d'y ramener le monde! Regarder vers le Christ, immoler notre volonté libre entre ses bras, apprendre de lui la voie et les moyens de la suivre; le renoncement, les humiliations, l'amour des épreuves, nous ne serons sauvés qu'à ce prix. Combien même seront sauvés! La gravité philosophique de Budé ne répugne point à cette doctrine du petit nombre des élus. Il y a déjà du jansénisme dans cette religion[3].

Mais voici le dernier trait de cet évangélisme. Pour combattre le rationalisme et le libertinage des mœurs, il n'entend pas, comme Luther, sacrifier la raison, ni la liberté. Comme Érasme, il n'oppose point la nature et la grâce : il les concilie.

En 1519, notre savant a pu être favorable à Luther; avec tous les lettrés d'ailleurs, admirer « sa confiance à reven-

1. *Id. ibid.*, p. 227. — Cf. p. 156. « Nos oportet consopitam fidem christianismi jacentemque excitare et erigere. »

2. *Id.*, *ibid.*, p. 150, 191, 196. — Budé a été de tout temps un partisan clairvoyant et énergique des réformes. Cf. sa lettre à Philecoüs, 10 oct. 1521 (*Epistolæ*, p. 331).

3. *Id.*, *ibid.*, p. 163, 165, 220, 229. — Sur le petit nombre des élus, p. 204.

diquer la vérité, comme la hauteur de son âme[1] ». Dès 1521, quand Luther a rompu avec l'Église, il se sépare nettement de ses doctrines. Dans une lettre rendue publique, il écrit alors : « Luther a affirmé des choses inouïes, inconnues depuis longtemps : il a rejeté... des opinions qui sont reçues et fixées pour tous[2]. » — Ainsi, pour Budé, pas de réforme possible en dehors de la tradition intellectuelle et doctrinale. Il y a des questions tranchées depuis des siècles et sur lesquelles il est inutile de revenir[3]. Et si, lui-même, en ce moment, se préoccupe des problèmes soulevés, de ces concepts de grâce, de liberté, de péché, s'il cherche une réponse dans les Docteurs catholiques ou les Pères, c'est qu'il entend rester dans l'orthodoxie et lui donner une adhésion loyale. Il continuera donc à croire à la valeur de l'homme, raisonnable, perfectible sous l'influence de l'éducation et du milieu. S'il reconnaît que la foi est un « don divin », non « une fille de l'expérience humaine, de la sagesse humaine, de la philosophie grecque », nous avons vu le prix qu'il attache à la science et aux bienfaits du progrès intellectuel[4]. S'il admet que l'homme ne peut rien sans la grâce, il voit dans la grâce même un appui, non une contrainte ni une nécessité. Les lois civiles, remarquera-t-il, ne suppriment point la liberté civile. Pourquoi notre volonté ne serait-elle pas libre, même sous la loi du péché, même sous la loi de la grâce? « Je crois, ajoute-t-il, que l'homme peut-être sauvé par ses mérites, appuyés sur les fondements de la foi, comme l'esclave, jadis, rachetait sa liberté par son pécule; mais à proprement parler, ce pécule n'est pas à lui.... Ainsi il est permis à l'homme par la divine Providence d'user de la liberté qui lui est confiée pour son

1. *Épistolæ*, Budé à Battista Flisco (13 déc. 1521), p. 349. « Libenter atque etiam cupide feci ut me studio ejus faterer admirationeque teneri. »

2. *Id.*, *ibid.*, Voir également les réflexions des *Adminicula* sur les opinions et le mouvement luthériens (Delaruelle, p. 263, 264).

3. *De transitu Hellenismi*, p. 134.

4. *Id.*, *ibid.*, p. 139. — Il n'admet pas davantage de contradiction possible entre la foi et la raison qui prépare à la foi.



salut. » Quant au rapport de la liberté divine et de la liberté humaine, pourquoi en sonder le mystère? Curiosité vaine « de chercher ces choses que Dieu a voulu nous être cachées [1]! » Et enfin si Budé croit au péché, ce n'est point pour nier la puissance virtuelle de bien qu'enferme la nature, ces vertus morales « qui sont l'honneur de l'humanité, la somme de toute la doctrine philosophique... ». — « Ramener le salut, dira-t-il encore, à la justification par la foi, seule créatrice de tout ce qui est bien, seule expiatrice de tout ce qui est mal, ne compter pour rien nos vertus les meilleures, les règles les plus hautes de la vie, ô Dieux immortels! Est-ce là nourrir les esprits des hommes de la doctrine évangélique [2]? » Ce grand moraliste ne peut comprendre la foi sans les œuvres, ni les œuvres sans leur valeur propre de sanctification et de salut.

Par son passé, ses idées, ses goûts, Budé restera donc pleinement dans le catholicisme. En vain, les luthériens modérés affecteront de croire qu'il est avec eux. S'il est un maître auquel il se rattache, c'est bien Érasme [3]. Comme celle d'Érasme, sa religion est faite de mesure, de bon sens et d'équilibre. Et comme chez Érasme, elle est la forme la plus pure de ce besoin d'unité qui est le fond de son tempérament intellectuel. Par surcroît, en 1534, aux vues du philosophe peuvent se joindre les expériences de l'homme d'État. La révolution religieuse se juge déjà à ses fruits. Des querelles grandissantes, la discipline attaquée, le culte insulté, la foule juge des croyances, comment le conseiller

1. *Id.*, *ibid.*, p. 168, 171.

2. Sur la valeur de la nature, cf. *De Studio*, p. 7. — *De transitu Hellenismi*, p. 195. « Natura... duce ad veras et simplices actiones ferimur. » Contre la doctrine luthérienne de la justification par la foi; *Id.*, *ibid.*, p. 173.

3. L'influence érasmienne est déjà très visible sur les « Annotations » et le « *De Asse* ». — S'il y eut, en 1528, une rupture entre les deux savants, elle fut courte. Budé avait reproché à Érasme ses attaques contre Lefèvre et certains passages de ses lettres contre la France et ses écrivains.



rompu aux affaires publiques, le parlementaire imbu des doctrines de son corps et de son temps, eût-il de gaieté de cœur toléré cette anarchie? — Il va conclure : « Des hommes avides de nouveautés, en sont venus peu à peu à vouloir égorger l'Épouse..., comme une vieille femme tombée en enfance, et à l'égorger avec leur glaive, qui est celui de tous les inventeurs de ces factions impies : je veux dire la Parole de Dieu, retournée de haut en bas.... » Et. parlant des auteurs du schisme : « Triumvirat de furieux, hydre... nourrie dans les ténèbres, sortie du Styx pour empoisonner les âmes... ». — « Ils ne font que ramener au chaos la religion du Christ. » Ruinant l'Église, du même coup, ils risquent de détruire l'État[1].

En sa prononçant contre la Réforme, Budé ne combat pas seulement pour sa foi, mais pour l'ordre. — Et en cela encore, comme Érasme, il reste au centre du vieil humanisme chrétien, alors que déjà, à droite et à gauche, il est dépassé par les deux courants contraires qui entraînent les esprits.

III

Si pénétrée qu'elle soit d'esprit chrétien, l'œuvre d'un Budé est encore un intellectualisme. Mais, nous l'avons vu, dans cette société brillante, d'autres besoins s'étaient fait jour — ceux mêmes auxquels Lefèvre avait voulu répondre. Le mysticisme, à son tour, va avoir ses interprètes. Et tout près de la révolution religieuse, se confondant parfois avec elle, voici un groupe de lettrés qui se rattachent à Lefèvre, et, plus ou moins, traduisent sa doctrine dans leurs écrits.

Sous une première forme, toute spéculative, ces idées se présentent à nous. Le néoplatonisme qui circule dans les

1. *De transitu Hellenismi*, p. 175, 180. *Id.*, *ibid.*, p. 181. « Dum... ab ovo exædificationem ecclesiæ dei repetunt... religionem christianismi ad chaos reduxerunt Academiæ. »



œuvres de Lefèvre, affleure toujours à la surface. Malgré l'hostilité violente de Luther ou les critiques acérées d'Érasme, les écrits pseudodionysiens continuent à trouver crédit chez un certain nombre d'humanistes. En cela nos lettrés s'accordent avec les théologiens les plus rigides. La Sorbonne n'a-t-elle point affirmé, presque comme un dogme, l'authenticité des traités de l'Aréopagite? Et n'a-t-on pas vu Clichtowe emprunter à « la Hiérarchie céleste » quelques-unes de ses armes contre Luther[1]? Comment s'étonner que ces livres influent sur la pensée? Déjà, en 1521, dans un « recueil d'allégories et de sentences morales tirées des deux Testaments », nous voyons reparaitre les formules bien connues sur « l'illumination » de l'intelligence et la « purgation » des sentiments[2]. Nous retrouverons également chez un grand érudit comme Pagnini, le symbolisme du Pseudo-Denys. Certainement, c'est sous cette influence qu'il écrit, en 1528, son *Isagoge* « sur les sens mystiques de la Sainte Écriture ». L'infiltration est plus sensible encore chez un autre hébraïsant, Chéradame, de Seez. Sous le titre modeste d'*Alphabet hébreu*, Chéradame publie, en 1532, tout un petit traité de mystique dionysienne. Dans la langue sacrée, il veut voir d'abord un symbolisme. Il le trouve dans les mots. Il le cherche jusque dans chaque lettre. Leur forme, leur consonance, leur harmonie, leur ordre, leur nombre, tout a un sens. L'une figure l'être de Dieu, impénétrable et simple; l'autre, le Christ; celle-ci, les éléments du monde immatériel ou de la création visible; celle-là, l'homme, son intelligence, son corps. L'alphabet hébreu enferme ainsi

1. *Antilutherus*, c. 5 et suiv., f° 10 v° et suiv. La faculté de théologie défendait l'authenticité des écrits dionysiens.

2. *Allegoriarum moraliumque sententiarum in utrumque divinæ legis instrumentum... miscellanea*, Paris, 1521.

3. *Alphabetum linguæ sanctæ mystico intellectu refertum* (mai 1532), p. 30, 40, 41, 47, 84. Le triple nom de Jérusalem lui paraîtra, par exemple, celui de la Trinité.

toute une théologie, qui n'est autre que la spéculation néoplatonicienne du Trismégiste. Chéradame en accepte et en reproduit le principe fondamental : la hiérarchie des mondes, l'harmonie des êtres « non seulement dans les choses qui sont visibles au dehors..., mais aussi dans celles que l'œil humain ne perçoit pas[1] ».

Il est curieux que ce mysticisme spéculatif soit surtout l'œuvre des hébraïsants. Mais il touche aussi à l'hellénisme et, par là, si peu original qu'il soit, il prépare une évolution autrement profonde, qui s'annonce déjà, avant 1530, mais ne se révélera que dix ans plus tard, le retour du platonisme. — Simple filet d'ailleurs, et un peu mince, qui ne réussit point à entraîner. Les esprits vont ailleurs, vers des doctrines qui font vivre et qui consolent, vers ce mysticisme moral dont nous allons trouver dans Marguerite de Navarre la plus remarquable expression[2].

On ne saurait comprendre le mysticisme de Marguerite, si on n'avait présents à l'esprit son rôle et sa culture. — N'oublions point qu'elle appartient à la Renaissance. — S'il y avait au bout du royaume, lui écrivait Briçonnet, en 1524, un Docteur qui par « ung seul verbe abrégé », pût vous apprendre toute la grammaire, et « ung aultre de la rhétorique, ung aultre de la philosophie, et aussy des sept arts libéraux..., vous y courriez comme au feu[3] ». En fait, son érudition est prodigieuse. Elle sait le latin, et peut lire couramment Érasme, qu'elle n'aime point d'ailleurs ; elle connaît

1. *Id.*, *ibid.*, p. 71.

2. Sur les doctrines de Marguerite de Navarre, les critiques n'ont pu se mettre d'accord. M. Lefranc (*les Idées religieuses de Marguerite de Navarre*, B. P. F., 1897) conclut à l'inspiration « protestante » ; cf., dans le même sens, E. Faguet (*Cosmopolis*, 1896) puis en général, les écrivains protestants. — Contre cette thèse : R. Doumic (*Rev. des D. Mondes*, 1896). Brunetière, *Hist. de la litt. française*, t. I, ch. 3. — M. Hauser prend une position intermédiaire (*Études sur la Réforme française*, 1904. — *Humanisme et Réforme*.)

3. *Corresp.*, f° 144 v° (5 fév. 1522).

assez le grec pour comprendre Sophocle; elle étudie l'hébreu pour pénétrer la Bible. Nous savons qu'elle avait lu Dante et Boccace dans leur langue et s'essayait aux lettres italiennes. Et cette savante s'entoure de savants. Comme son frère, elle traîne à sa suite un cortège d'hommes de lettres. Elle a pris à son service Marot et Despériers. Elle pensionne des poètes ou les recommande au roi, envoie des écoliers chercher la science en Allemagne ou en Suisse. Voulté lui rendra cet hommage qu'elle a par son exemple appelé les femmes aux jouissances de l'esprit et du savoir [1]. Elle est bien, dans son pays, la première de ces grandes dames de la Renaissance qui n'aspirent point seulement à plaire aux hommes, mais à les diriger. — Mais disons-nous aussi qu'elle appartient à la Renaissance chrétienne. Dans cette culture générale de son esprit, la science religieuse a sa place et son rang. Marguerite s'est nourrie de l'Écriture. Saint Paul lui est si familier, qu'elle peut le citer de mémoire; grand nombre de ses vers ne seront que des maximes de l'apôtre traduites dans sa langue poétique. Il semble bien qu'elle ait lu saint Augustin. Cette connaissance des lettres sacrées fait l'admiration du pape Paul III lui-même qui, après l'avoir entendue, à Nice, discuter avec Sadolet et Contarini, déclare qu'il n'a jamais rencontré de grande dame « si docte et si sainte [2] ». Une initiation aussi complète à « l'Évangile » l'amènera naturellement à en défendre, sans distinguer entre eux, les partisans. Parmi ses aumôniers figurent d'Arande, puis Gérard Roussel. Elle sauvera Sébiville, en 1524; et c'est à elle, qu'en 1525, Farel demandera la protection de ses frères. Lefèvre suspect, puis Calvin et Marot fugitifs trou-

1. *Valteii Remensis epigrammata* (1536), I, p. 16.

« ... per te
Femina namque, hodie, si sapit, illa sapit ».

2. Sur ces connaissances de Marguerite, cf. E. Picot, *les Français italianisants au XVI[e] siècle*, Paris, 1906, t. I, p. 41 et suiv. : Marguerite d'Angoulême. — Lefranc, ouv. cit. : Brunetière, ouv. cit.



veront un asile dans ses États, à Nérac ; elle s'emploiera en faveur de son poète exilé à Ferrare. — Comme on comprend les hommages unanimes qui l'entourent! Elle a pour elle, tout ce qui pense, tout ce qui souffre. Gracieuse et complète incarnation de l'esprit nouveau qui s'exalte en la louant : célébrer sa royauté était presque la partager.

Ce dualisme de culture, nous le retrouverons aussi dans sa nature morale. Singuliers contrastes de cette âme si riche! Son besoin d'agir est aussi grand que celui de penser. Elle exaltera la foi contre les œuvres ; elle n'en fonde pas moins des hôpitaux, et, à Paris même, elle songe à ouvrir un asile pour les enfants pauvres ou malades[1]. Elle est à la fois esprit et sentiment, enjouement et gravité. Rien de moins puritain que sa croyance. S'il ne semble pas que ses mœurs aient été déréglées, elle ne se refuse point aux libertés de la parole ou de la plume. L'auteur du *Miroir* sera aussi celui de l'*Heptaméron*. Des poètes lui envoient des déclarations, elle y répond en petits vers. Elle badine avec l'amour. Ainsi, dans sa religion même, elle reste une femme de son temps, ou simplement, elle reste femme. Mais c'est précisément par ces élans, ce besoin d'aimer, de se dévouer, que tout son être sera poussé vers le mysticisme. Quelque influence qu'ait pu exercer la direction spirituelle de Briçonnet, on peut dire que ces idées sont comme la fleur librement épanouie de cette nature exquise, sensible et tendre. Les tristesses, les désenchantements de sa vie intime n'en firent que hâter l'éclosion. Quel secours eût-elle cherché ailleurs que dans une foi qui lui enseignait la vertu divine des larmes!

1. Nous trouvons dans sa correspondance les preuves de l'intérêt qu'elle porte aux œuvres charitables et aux couvents. Cf. De Laferrière-Percy, *Marguerite d'Angoulême. Son livre de dépenses*, Paris, 1862. — Les registres municipaux d'Albi mentionnent son intervention auprès des consuls en faveur des religieuses de N.-D. de Farguas (BB. 22, f° 71 v°). « Vous me ferez... très grand playsir et euvre, comme je croy, agréable à Nostre Seigneur » (1er août 1535).



Le mysticisme de Marguerite n'est donc point seulement une conception de son esprit, mais un peu la confession de son âme. Elle se raconte dans ses poésies. Dès 1524, elle avait exprimé dans un petit poème, *Dialogue en forme de vision nocturne*, ses idées de vie intérieure et de renaissance par la grâce. En 1531, elle publie son *Miroir de l'âme pécheresse*. Voilà l'œuvre où nous allons le mieux saisir sa religion[1].

Tel qu'il se révèle d'abord, son évangélisme n'est que le développement de ces idées très simples : l'aspiration à la vie, l'impuissance de l'homme à l'atteindre, la rédemption divine opérant dans notre âme. Ce sont les lieux communs du mysticisme. Mais Marguerite leur donne un accent tout personnel. A exalter le néant de l'homme, le sentiment du péché, elle mettra comme une âpre joie. Oui, elle sent qu'elle est « trop moins que rien », ou encore « morte vivante », l'âme « gisant sans clarté et sans lumière ». Quelle réalité trouve-t-elle en elle-même? Un corps voué « à la mort, douleur et peine », une existence brève dont la fin est inconnue, et, dans cet atome d'un moment que nous sommes, l'oppression lourde du péché, le désir et l'impuissance de le vaincre, des serments répétés de repentir et des défaillances continues, l'aspiration à souffrir avec Jésus « en croix » et l'horreur de l'épreuve, l'appel aux sacrements qui rapprochent de Dieu et les dégoûts de la chair qui en éloignent, en un mot l'impossible transformation de l'être par ses seules forces, qui arrachera au poète le cri douloureux :

... Nul povoir ne sens que de mal faire

Mais ce que nous ne pouvons, Dieu le peut en nous. — Sous ces développements, nous commençons à entrevoir la

1. Le *Miroir* a été imprimé en 1531 par Du Boys, en 1533 par Augereau, avec des variantes insignifiantes. — M. Frank en a donné une édition avec les autres poésies dans sa « Marguerite des Marguerites des princesses ». Paris, 1873.



pensée originale du poème, la question qu'elle se pose : comment trouver la vie?

L'homme arrive à la vie par l'amour. — Amour de Dieu qui vient à nous, en nous, parce qu'Il nous aime; don « libéral » qu'Il fait de sa vie propre pour créer la nôtre. Or, l'amour ne se donne-t-il point sans rien attendre? C'est malgré nous que « le bon, piteux et débonnaire Jésus » nous sauvera. Nous le fuyons et il nous cherche. Nous l'oublions et il gémit dans notre cœur. Et ainsi il s'unit à l'âme comme un « fils », un « frère », un « époux ». (On devine le développement que Marguerite donnera à ces formules.) Il est la clarté qui illumine, la force qui soutient, le pardon qui relève. A l'âme, épouse infidèle qui le trahit, il rend sa grâce et son « douaire »[1]. — Mais l'amour n'est pas seulement le don de Dieu à l'homme, il doit être celui de l'homme à Dieu. Vers ce Dieu qui descend vers nous, montons à notre tour. L'âme doit s'offrir, et comment s'offrir, sinon en s'immolant? L'homme n'arrive à la vie que par la mort[2]. — Voilà l'autre idée fondamentale de Marguerite. Ne soyons point surpris de la place qu'elle tient dans ses poésies. Elle n'est point un simple thème littéraire, mais comme la sève de sa religiosité.

Loi profonde et mystérieuse, qui est aussi la condition de l'être et de son épanouissement. Marguerite écrira dans une de ses lettres : « L'extérieur finira, il ne restera de permanent que l'intérieur[3] ». Nulle formule qui exprime mieux sa foi. L'univers disparaîtra pour faire place à de nouveaux cieux et des terres nouvelles. La vie apparente, matérielle, doit se dissoudre, pour que se manifeste la vie cachée et divine.

1. *Miroir*, éd. de 1533, f°s 3, 12 v°, 13.

2. *Id.*, *ibid.*, f° 16 : « Vie m'est mort, car par mort suis vivante ».

3. Marguerite à Vittoria Colonna, citée par Picot (p. 45). « Estimando le cose vecchie, le quali sono esteriori, esser passate, perchè l'esteriore finirà et non ci resterà altro permanente che l'interiore. » Toute la philosophie religieuse de Marguerite est préparée par cette idée.

Notre corps se corrompt, mais c'est à mesure que l'homme charnel se détruit, que l'homme spirituel se crée. Que faut-il encore pour qu'il s'achève? Qu'il brise ses derniers liens. Dépouiller le vieil Adam, rompre avec la chair, mourir toute vivante, voilà à quel prix l'âme atteindra l'amour. Jésus est mort pour nous donner la vie : sachons mourir nous-mêmes, et à nous-mêmes, dans notre corps, dans nos désirs, dans nos pensées, pour réaliser en nous la sienne. C'est la conclusion qui inonde de joie le cœur du poète. Elle se traduit par cet hymne, cet appel enthousiaste :

> O mort, venez...
> O doulce mort, gratieuse douleur.

Elle peut venir. Elle est vaincue : l'Amour « plus forte qu'elle », a consommé la vie [1].

A ces profondeurs de lyrisme et de passion, nous touchons l'âme. Après cela, que dans ce long poème du *Miroir* et les autres poésies de 1533, comme l'oraison à « Jésus » ou le « discord de l'homme », le mysticisme de Marguerite s'épanche en digressions fastidieuses ou dans une préciosité vide, nous n'en sommes pas choqués. Ce qui nous importe, c'est moins la forme de l'œuvre que ses idées. — Idées protestantes, a-t-on dit. — Oui. Si l'évangélisme est un fait protestant. — En réalité, Marguerite est en dehors des confessions trop précises et des doctrines trop définies. Et c'est là encore un des traits de cette nature si complexe que nous ne puissions, avec certitude, mettre une épithète sur sa foi.

Elle a voulu vivre et mourir dans son Église, et rien ne nous dit qu'elle en ait altéré les dogmes. Si, assurément, son œuvre se rattache à cet ensemble d'aspirations un peu vagues, à ces doctrines de foi, de grâce, de déchéance de la nature que l'évangélisme avait éveillées dans les âmes, nous

1. *Miroir*, f° 17. — *Id.*, f° 19 :

> « Amour, désir de mort donner nous doibt »



n'y retrouvons aucune des négations spécifiques qui la rapprocheraient de Luther [1]. Le titre même du *Miroir* emprunté à un petit écrit du XVe siècle, nous fait croire que les ouvrages de la mystique traditionnelle n'ont pas été sans influence sur sa pensée. Elle ne rejette point la doctrine des sacrements. Elle gardera toujours une dévotion spéciale à la Vierge. Elle fait appel à l'intercession des « âmes saintes » [2]. Favorable aux ordres religieux, elle ira méditer sur l'Évangile dans les cloitres. Mais surtout, quelque indifférent qu'il soit aux querelles théologiques qui mettent aux prises Érasme et Luther, son mysticisme laisse une place à l'activité humaine. Cette passionnée de renoncement ne nous veut point passifs devant l'amour. Nous retrouverons dans un de ses poèmes les distinctions de la doctrine augustinienne de la grâce. Elle croit enfin que par la grâce, nous arrivons à la liberté. — Encore moins subira-t-elle l'influence de Calvin. Il n'y a aucune comparaison possible entre sa théorie de l'élection divine, regard de Dieu vers ses élus, et le sombre dogme de la prédestination [3]. Comme le maître de Genève, l'auteur du Miroir peut commenter et traduire saint Paul, mais avec quel autre accent!

Formée par l'école de Meaux, c'est toujours dans ce sillage que l'élève de Briçonnet et de Lefèvre continue à se mouvoir. En ce sens, il serait facile de retrouver dans ses poésies, jusqu'aux expressions de la *Correspondance*. Et si elle ne

1. L'idée de la gratuité du salut, les déclarations contre « le mérite », le néant de la liberté, la justification par la foi se trouvent dans Lefèvre et dans Briçonnet. Nous ne voyons pas comment M. Lefranc peut faire de ces doctrines, des doctrines *uniquement* protestantes. C'est toujours la confusion du mouvement mystique et du mouvement « luthérien ».

2. *Miroir*, f° 4, 20. Ceci a été bien vu par M. Douen (Clément Marot..., p. 143). Ajoutons qu'elle ne croit pas à la nécessité du péché, qu'elle parle, en catholique, des luttes de l'esprit contre la chair, admet le péché véniel. Rien de cela n'appartient aux doctrines de la Réforme naissante. Cf. *Discord de l'Esprit* et *Oraison*, f°s 28 v°, 29 à 32 v°

3. *Dialogue en forme de vision nocturne*, Lefranc, art. cit., p. 16 et suiv.

garde pas les éléments spéculatifs des *Commentaires sur les Évangiles*, elle en reproduit au moins le principe fondamental : la vie par l'amour, l'amour se consommant par la mort[1]. Cette conception du mysticisme, dépouillée de toute théologie, l'attirera en 1540 vers la renaissance platonicienne et les « libertins spirituels ». En réalité, la religion de Marguerite n'est guère qu'un idéalisme religieux qui a su très bien s'adapter à la culture intellectuelle de la Renaissance comme aux formes traditionnelles de l'Église. Et c'est peut-être par cette spiritualité large, non moins que par son esprit et son rang, que la reine de Navarre a exercé une influence sur la pensée religieuse de son temps.

Que cette influence ait été réelle, de 1530 à 1535 notamment, il suffit de lire les poètes pour s'en convaincre. Elle a agi sur Marot. Mais elle domine surtout la poésie latine. On peut dire que sauf Dolet, tous ces poètes (combien oubliés!) Duché d'Aigueperse, Voulté de Reims, Bourbon de Vandeuvre ont les yeux fixés sur la reine de Navarre. Ils célébreront ses vertus ou ses talents. Bourbon lui demandera d'être attaché à son service. Voulté songe même à traduire en vers latins le *Miroir de l'âme pécheresse*[2]. Aussi bien, serait-il facile d'en retrouver les idées maîtresses dans leurs poèmes. Ces lettrés sont imprégnés de christianisme évangélique. S'ils préfèrent aux sujets de la fable, les vérités de la Bible, s'ils font des odes sur les Psaumes et mettent saint Paul en épigrammes[3] si, à l'envi, tous nous parlent du Christ, des doctrines de la foi et de la grâce, c'est beaucoup à Marguerite

1. Comme Lefèvre, Marguerite met la charité au-dessus de la foi. La doctrine que Dieu est « incompréhensible », sinon par l'amour, est aussi une doctrine de Lefèvre.

2. *Epigrammata*, IV. Préf. « Vertendum speculum illud... in latinos versus suscepi. » Il soumet l'idée à Gérard Roussel.

3. Voir notamment Duché : *Epigrammata*, I, p. 32, sur l'Oraison dominicale. — *Id.*, p. 50 sur le Christ. — *Id.*, II, p. 81. Mention des « nombres » de Platon. Les citations de Platon sont d'ailleurs fréquentes dans son œuvre.



qu'on le doit. En ce sens, Bourbon ira très loin. Il écrira dans ses *Nugæ* (1533) ces vers significatifs. « Si la foi sainte te manque dans tes œuvres, ce que tu fais ne peut être que péché.... Une bonne partie des hommes aveugles, durs, superbes, comme du granit, croient pouvoir plaire à Dieu par leurs œuvres. Mais, si vous vous faites justes vous-mêmes, pourquoi a-t-il fallu que le Christ portât sa croix? Reconnaissez donc que le Christ est votre justice. Dites-vous : nous sommes le péché et rien que le péché. » — Formules presque luthériennes qui, non moins que ses attaques contre la hiérarchie, vaudront au poète quelques désagréments avec la justice[1]. A dire vrai, malgré des accents sincères, ce lyrisme n'est guère original. Il garde une allure officielle. Pourtant, au milieu de ce cortège d'humanistes qui gravitent autour de la reine de Navarre, il en est un qui se détache, Salmon Maigret. Avec lui, le mysticisme va subir une dernière évolution.

Maigret est poitevin. Attaché à la Cour, comme chambellan du roi, d'humeur tranquille, de vie unie et calme, il est alors le plus célèbre, le moins contesté de ces poètes. Il est le « Virgile », l'« Horace » français, et aucune voix discordante ne trouble ces éloges[2]. Comme Bourbon, il avait commencé par être un adepte de la Renaissance. Son premier volume de vers, paru en 1528, les *Poèmes*, n'est guère qu'un recueil de pièces mêlées où il chante l'amour, la campagne, les douceurs de la poésie, les événements de son époque. Mais lui aussi évolue. Il ordonne sa vie et ennoblit sa muse[3]. Ses

1. *Nugæ*, Ed. de 1533. — D'ailleurs, le poète, dans le même recueil, fera l'éloge des vertus morales et parlera du bonheur qu'elles donnent et de l'immortalité qu'elles assurent. — Il louera Erasme et Budé. Il félicitera un de ses amis d'aller à Rome, de « vénérer » le pape.

2. Voir notamment ce que disent de lui Duché et Dolet. Voulté rappelle qu'il a été admiré par Budé, qu'il est tout ensemble, Virgile, Catulle, Tibulle, Horace, etc. (*Epigr.*, I, p. 58). Dolet le met également au niveau de Virgile.

3. *Carmina*, II, f° 25. « Ad Sodales ». Il y parle de son épicuréisme.

Odes, éditées en 1537, ses *Hymnes*, parus en 1538, sont uniquement un manuel de piété, un guide pratique de religion. Il publiera un nouveau recueil en 1540, non moins imprégné d'inspiration chrétienne. La mystique a trouvé son poète, celui qui en traduit le mieux toutes les tendances et en unit les éléments.

Nulle œuvre qui ne marque mieux d'abord la réaction qui se fait contre l'intellectualisme de la Renaissance. Maigret est pessimiste. Il ne partage plus le joyeux enthousiasme des lettrés de son temps sur la beauté ou la vertu éducatrice du savoir. Sous le vernis brillant, il entrevoit les fissures; sous l'éclat du triomphe, la corruption. Dès 1528, dans un petit poème dédié à Paul Émile, il avait signalé déjà la décadence de son siècle, les désordres de la génération nouvelle, l'immoralité des jeunes, « ces roses qui se flétrissent avant le temps »[1]. Ce dégoût de la culture intellectuelle s'accuse encore dans les *Hymnes*. Ce que Maigret demande à la poésie, ce n'est plus de charmer l'esprit, de le conduire dans les paysages riants et légers de l'épigramme ou de l'idylle, mais vers les voies austères de la vérité. « Mépriser les bagatelles et se fier au Christ seul! » Son art se définit dans cette devise. Partant, n'est-il point seulement à l'opposé d'un Dolet, très différent d'un Duché et même d'un Bourbon : c'est contre la culture classique qu'il réagit. « A quoi te serviront la verbeuse Iliade, le double voyage du fuyant Ulysse? A quoi, l'établissement au Latium de ces dieux de Dardanie portés par la main du fils d'Anchise? A quoi encore les pampres qu'a tressés le délicat Horace, la muse trop lascive de Properce. Laisse à d'autres Ovide et les flambeaux de Cythère. Les paroles de l'Évangile, le Christ souverain, doivent seuls inspirer tes chants. » La Renaissance dont Maigret se réclame n'est pas celle de l'antiquité, mais du christianisme[2]. — Voilà chez lui un premier

1. *Carmina*, III, f° 49 v°.
2. *Odarum libri* VI (1537), II « de doctoribus sacris evolvendis ». —



trait distinctif. Et voici l'autre. Il n'est pas moins hostile au fidéisme pur. Dans ce retour aux doctrines de la grâce, il garde le sens catholique et ne perd point de vue la pureté du dogme, même dans les effusions mystiques de sa foi.

Disciple de Lefèvre, il a la candeur, l'attitude bienveillante et sereine du maître. Point de déclamations contre les abus de son Église. « Dieu fera lever la moisson à son heure. » Un sentiment passionné de l'unité. « Qu'aucune secte, écrira-t-il, ne trouble le peuple fidèle, qu'aucun schisme ne le déchire[1]. » Un appel poétique à la religion intérieure. Maigret entend être le chantre de cette foi vivante sans laquelle « Dieu est incompréhensible ». Mais ces formules vagues ne lui suffisent plus. Le poète sent le besoin, pour dissocier son mysticisme de toute confusion avec la mystique hétérodoxe, de préciser ses contours et de le rattacher aux croyances traditionnelles.

Maigret a une doctrine des œuvres. S'il ne les sépare point de la foi, s'il se refuse à entendre par ce nom les actes rituels et les offrandes extérieures que ne vivifie pas un sentiment moral[2], aux œuvres spirituelles que l'homme peut et doit faire avec la grâce, il restitue leur prix. Un moralisme se retrouve dans cette mystique. Qu'on en juge à cette description idéale de nos devoirs, contenue dans un petit poème dédié à Jean Bayard, un moine d'Issoire. « D'abord la pureté sereine de l'esprit. Puis un autre bien sacré, la pénitence....

Cf. *Hymnes*, VI, p. 199. Voyez encore la petite pièce (*Hymnes*, I, p. 12). « Christum nec Apollinem aut musas a poetis invocandas. » Elle est dirigée à la fois contre la Renaissance païenne et le culte idolâtrique des Saints.

1. *Hymnes*, V, p. 185. Cette influence de Lefèvre se traduit dans des idées précises. Il accepte, par exemple, sa théorie des Madeleines (*Hymnes*, I, p. 50). — Sur l'incompréhensibilité de Dieu, cf., encore, II, p. 57. Sur la légende de Pseudo-Denys. *Id.*, VI, p. 215.

2. *Hymnes*, V. p. 167.



Ajoutez-y une troisième victime qui nous rendra propice ce Dieu que nous avons offensé : Je consolerai les affligés, je nourrirai largement les pauvres, je viendrai en aide aux malades, je prierai fréquemment en pensée, et quand j'aurai fait toutes ces choses avec persévérance, j'avouerai que je n'ai rien fait encore, et j'attribuerai pensées et actes plus au Christ qu'à moi-même[1]. » Or, ces œuvres qui « plaisent à Dieu » doivent-elles rester sans récompense? Maigret n'hésite point à prononcer le mot. Dans une autre pièce il écrit : « le Christ rendra à chacun suivant ses mérites[2] ». — De même encore le poète pourra se prononcer contre le culte matériel rendu aux saints, et nier que nous puissions devoir quoique ce soit à leur intervention directe. Mais il croit à l'effet de leurs prières et nous invite à leur adresser les nôtres. Dans une pièce à Gérard Roussel, il louera Dieu et les Bienheureux « qui protègent le royaume de France et dont le secours nous a donné la victoire ». Il terminera un hymne à saint Étienne par ces vers : « Oh! regarde d'un visage bienveillant le poète qui fait vibrer sa lyre pour toi »[3]. Surtout, la Vierge aura une place à part dans son œuvre. S'il ne veut pas être de ceux qui l'invoquent d'un cœur intéressé, s'il ne veut penser à elle que pour louer sa royauté céleste, son élection divine, il se réjouira des hommages qu'elle reçoit sur toute la terre; et lui-même lui adressera cette invocation touchante : « O Vierge, parure du ciel,... toi dont les astres n'égalent point l'éclatante lumière, oh! ne me refuse point la grâce que je désire[4] ». — Ce chantre de la foi et de la

1. *Hymnes*, III, p. 116.
2. *Hymnes*, VI, p. 226.

« ... præmia æquus reddet uni
Pro meritis sua cuique Christus.

3. *Carmina*, IV, f° 69. — *Hymnes*, I, p. 15. — II, p. 58 : sur la communion des saints.
4. *Carmina*, I, p. 5. Prière à la Vierge d'écarter le péril turc (1530). — Le nombre de prières à la Vierge est très fréquent dans Maigret. Cf.



« pure » religion du Christ n'hésitera pas davantage à se prononcer sur les moyens extérieurs que l'Église nous offre pour nous sanctifier. Il célèbre la confession. Il parle de l'Eucharistie sous les formes traditionnelles[1]. — Sur ces questions fondamentales : valeur des œuvres, culte des saints, sacrements, point de rupture entre le nouveau christianisme et la vieille Église, il entend marquer ses positions et nous dire où il se trouve.

Par ces précisions, Maigret diffère déjà d'un Bourbon comme de Marguerite. Il va s'écarter plus encore de la reine de Navarre par la nature même de sa mystique. Son œuvre dessine un retour à ces idées d'ascétisme, de réalisme, dont la mysticité des grands siècles chrétiens est pénétrée.

La foi n'est plus seulement pour lui la vie intérieure. Elle se traduit par la pénitence, et la pénitence elle-même par les mortifications. Il a écrit une petite pièce sur cette pensée. « Je fais monter (ô Dieu) vers toi mes plaintes et mes larmes,... j'arrose mon visage de mes pleurs qui coulent et je frappe ma poitrine de mes poings raidis. Oh! s'il m'était permis de me couvrir de dures étoffes, d'un rugueux cilice, de dompter ma chair par de longs jeûnes et sous le poids de la cendre[2]! » Voilà bien un accent qui fait écho à d'autres voix, celles qui promettent dans les austérités du cloître ces joies suprêmes que Luther n'avait pu trouver dans le sien. Lisons encore un autre de ses hymnes : « La plainte du pécheur[3] ». Cette terreur du jugement, ce besoin d'associer la nature entière à son épouvante et à son deuil, cet appel désespéré de l'homme, non seulement à la clémence de Dieu, mais encore à l'intercession de ses saints,

Hymnes, II, p. 92 ; III, p. 96, VI, p. 205, etc. — Dans les *Hymni selecti*, il paraphrase le Regina Cœli, (p. 29).

1. *Hymnes*, IV, p. 157. Actio gratiarum. — *Odarum libri* VI, II, « de sacra Eucharistia ».

2. *Hymnorum selectorum libri* III (1540), p. 56.

3. *Id.*, *ibid.*, « Querela peccatoris ex divo Bernardo », p. 95.

tout nous ramène ici à la mystique médiévale, et cette peinture d'un contemporain de Marot s'inspire singulièrement du *Dies Iræ*. — Et enfin, le poète ne se borne pas à adorer : il regarde et il décrit. Le Christ passe devant ses yeux, comme jadis devant ces primitifs qui le peignaient dans une sorte d'extase. Sa foi s'anime : elle fuse en visions de vie réelle. Veut-il nous parler de la naissance de Jésus? Il suivra les bergers et les mages, pour se prosterner avec eux dans l'étable de Bethléem. Nous faire comprendre l'Évangile? Il essayera de nous retracer le cadre des scènes évangéliques, et, dans la première de toutes, la Passion, il voudra nous émouvoir, non par des mots, par des sentiments, mais par des images. Il touche la croix; il entend le bruit des clous qu'on enfonce; il met la main sur les plaies qui saignent [1]. Rien de plus frappant dans ce petit poème sur la mort du Christ, que cette peinture des détails. Ces scènes empruntées à la Bible abondent dans Maigret. Nous sortons ici des lieux communs et des sentences banales pour entrer dans le concret. Et c'est encore le même souci de peindre, qu'il apportera dans sa notion de l'invisible. Il y a de lui une petite pièce sur l'Assomption qu'on dirait inspirée d'une fresque de l'Angelico [2]. On comprend qu'un tel homme soit sensible à la poésie du culte, aux « lampes qui brûlent sur l'autel », « à la large profusion de l'encens embaumé ». Il peut se moquer des simples qui s'agenouillent devant les statues de pierre ou les images d'or, nous savons bien qu'il entrera dans la vieille église de son village, pour s'y recueillir et y adorer [3].

Nous commençons à entrevoir le petit cénacle parisien où, en 1535, quelques étudiants se retrouvent, méditent et prient autour d'Ignace de Loyola.

1. *Hymnes*, V, p. 185 : « De morte Christi ».
2. *Odarum libri* VI, I. — Dans une pièce sur saint Jean-Baptiste, il peindra également les feux qui s'allument dans les carrefours.
3. *Carmina*, II, f° 27 v°, à G. Roussel. — *Hymnes*, IV, p. 156. « In Natali Virginis. »

IV

Budé représente une génération qui finit. Par Lefèvre et ses disciples, c'est à cette génération encore que se rattache le mysticisme. Regardons vers celle qui monte. Dans cette floraison nouvelle, trois hommes surtout se détachent, tous trois unis d'ailleurs par la communauté des goûts, la « ressemblance des mœurs », la liberté de l'allure et des idées : Marot, Rabelais, Dolet. A leur tour, qu'expriment-ils ?

Dans l'ardente lutte engagée contre la vieille culture et le théologisme, ils sont au premier rang. Si vive est leur haine des moines, ces « faulx prophètes » et « imposteurs », qu'ils ne s'attaquent point seulement aux abus, mais à l'institution. Si implacable, leur hostilité contre la Sorbonne, qu'il n'est pas de traits plus acérés que ceux décochés par leur plume aux « sophistes », entendons les théologiens. On connait les pages mordantes de Rabelais sur la bibliothèque de St Victor. Eck, Bricot, Tartaret, Occam, Beda, « nos maitres », les voici tous, raillés, bafoués, ridiculisés dans un éclat de rire, et, avec eux, toute leur scolastique, par la question fameuse : « Si une chimère gonflée dans le vide peut dévorer les secondes intentions? » Et enfin, telle est la hardiesse de leur langage, même sous des formes enveloppées et des obscurités voulues, que les contemporains ont pu les croire gagnés à la croyance nouvelle. Marot sera accusé de luthéranisme. Calvin comptera Rabelais parmi ceux qui ont « goûté » à l'Évangile. Dolet sera, à son tour, poursuivi comme hérétique avant d'être condamné pour athéisme et immoralité. Visiblement, dans l'élite intellectuelle, ils représentent bien autre chose que les érasmiens ou les mystiques, autre chose aussi que cet évangélisme auquel on les rattache. Ils sont au delà de tout système théologique, et, en

réalité, de toute église. Avec eux va apparaître l'individualisme religieux, le libre christianisme ou la libre pensée.

Cette conception nette, il ne faut point la chercher dans Marot [1]. Poète futile et charmant, le protégé de Marguerite est bien le produit d'une cour frivole où l'amour délasse de la guerre, où les lettres divertissent de l'intrigue. Sa vie même est une aventure. A vingt-trois ans, il va se battre et se fera prendre à Pavie. Attaché au roi, en 1527, comme valet de chambre, il n'en est pas devenu un homme d'ordre. Il tâtera de la prison [2], et sera de nouveau poursuivi en 1532; en 1535, il n'échappera peut-être au bûcher que par l'exil. Sa fin sera triste, presque tragique. D'ailleurs, poète toujours, poète partout, par vocation, par profession, par amusement; seule unité qui fixe un peu cette vie errante dans ses sentiments comme sa destinée. A-t-il étudié ? Il s'est frotté aux Lettres, sans se donner à elles, ce qui le préserve du pédantisme, et, s'il se rattache à un maître, c'est beaucoup plus à Villon qu'à Martial, au moyen âge français et gaulois, qu'à l'antiquité. A-t-il aimé? On lui a prêté des galanteries illustres; on ne lui connaît point de liaison durable. Ses passions durent être surtout des sensations. Homme de plaisir, de langage, de mœurs faciles, Marot se plaît à effeuiller l'amour. Ne demandons donc point à cet étourdi de grands sujets. Il ne se concentre point, il se disperse. Sa plume alerte ne triomphe que dans l'épître ou l'épigramme. Il badine, il voltige, il s'amuse comme il amuse. Son inspiration se déroule en arabesques; son émotion, et il en a parfois, s'esquive dans une boutade. Cet incomparable

1. Sur les idées religieuses de Marot, on peut consulter O. Douen : *Clément Marot et le psautier huguenot.* — Brunetière, ouv. cit., ch. I. — Faguet. *Études sur le XVI[e] siècle. Marot.*

2. En 1526, à Chartres, en oct. 1527 à Paris. Il faillit être emprisonné encore en 1532.



épistolier a trop de verve pour être profond : il restera toujours à fleur d'âme. Lui-même s'est comparé » dans le printemps de sa jeunesse, à

« ... l'hirondelle qui vole...
Puis çà, puis là... »

Tout au plus est-il la libellule qui ne se pose sur rien, ne se fixe sur rien, emportée au souffle des événements ou à l'imprévu de son caprice. A ce jeu, on se brûle toujours les ailes. Le poète y a laissé le sérieux de sa muse comme la tranquillité de sa vie.

Nous ne devons point oublier ces traits, pour bien juger la pensée religieuse de Marot, ni encore, que ce poète des courtisans fut le plus courtisan des poètes. Il n'écrit point seulement par plaisir, mais sur commande, pour lui, mais pour les autres, pour être utile, pour plaire, pour être lu. Il sera aussi à l'aise dans la poésie sacrée que dans les vers érotiques, passant, comme en se jouant du Crucifix au temple de Cupidon, des Psaumes à Ovide. Il est le poète de l'événement du jour ou de l'idée en vogue. N'en serait-il point ainsi de quelques-uns de ses poèmes spirituels? En tout cas, que Marot ait un fond de christianisme, qu'il en tire parfois des accents émus et sincères, c'est là un fait dont on ne saurait douter. Nous ne pouvons dire avec autant de certitude qu'il ait été protestant.

On a parlé de sa « conversion[1] ». Rien ne trahit dans ses œuvres, dans sa vie, une crise d'âme. Rien de plus contraire non plus à son tempérament. Ce qui est vrai, c'est qu'attaché, dès 1518, au service de Marguerite, il subit l'influence de son milieu comme de ses idées. Et il ne serait pas difficile de retrouver le christianisme un peu vague de la maîtresse dans les œuvres du serviteur. Ce n'est pas sans dessein qu'il

1. M. Douen affirme que Marot assista aux prédications de Farel, à Paris, en 1523 (ouv. cit., p. 55). De cette assertion il ne donne et nous ne trouvons aucune preuve.



rime, sans doute avant 1525, cette « Oraison devant le Crucifix » mystique, prière au « doulx » Jésus qui répond bien aux sentiments de la reine, mais qui n'est guère qu'une traduction où nous échappe la part qui revient au poète[1]. Peut-être est-ce pour ces idées, mais certainement sous ce prétexte qu'il est poursuivi à la fin de 1525 et interné à Chartres[2]. A ce moment encore il proclame son attachement à l'Église. Dans la préface qu'il écrit pour une version du Roman de la Rose, il parlera toujours en catholique du culte de la Vierge et se prononcera contre ceux qui prétendent supprimer les hymnes traditionnelles[3].

Si son évangélisme s'accuse après 1527, et surtout après 1530, c'est qu'à cette époque la Cour semble gagnée aux idées de réforme. Marguerite est à la tête du mouvement. Comme le roi lui-même a pris parti, Marot peut donc cribler de ses sarcasmes les théologiens, les « pharisiens » et les moines. Il est dans le ton. Il traduira les colloques les plus acerbes d'Érasme contre l'ascétisme, et commencera ses Psaumes. Érasme est en faveur, comme la Bible à la mode[4]. Et si dans une poésie, comme le *Sermon du Bon Pasteur*, il expose à grand luxe de citations la doctrine de la grâce, de la foi justifiante, du salut par le Christ seul, ce sont là vérités chrétiennes que développe le *Miroir de l'âme pécheresse* et que la prédication d'un Gérard Roussel au Louvre met en lumière[5]. L'épître la plus « réformée » peut-être qu'on puisse lui attri-

1. Guiffrey, *Œuvres de Clément Marot*, t. II, p. 53.

2. *Id.*, *L'Enfer*. — Notamment, p. 160 et note 1.

3. *Id.*, *Exposition morale*, p. 149 sur la Vierge. « Sachez que ceste virginale rose n'est aux hérétiques facile d'avoir.... Ilz ont mal d'elle parlé, voulant maculer et dénigrer son honneur maternel, en disant qu'il ne la fault saluer et appeller mère de pitié et miséricorde. »

4. Il a traduit deux des Colloques : « l'abbé et la femme sçavante » : « La vierge mesprisant mariage », plus spécialement dénoncés par la Sorbonne. La traduction est sans doute antérieure à 1530. — Il commence celle des *Psaumes* vers 1531. Le Psaume VI parut en 1533, dans la 2e éd. du *Miroir* (Douen, p. 152).

5. Douen, p. 135 et suiv. Il est impossible de ne pas rapprocher ce poème, du *Miroir*.



buer, celle à *Deux sœurs savoisiennes*, sera écrite à la cour de Ferrare, en 1536, au moment où Calvin y réside. Mais ici encore, Marot n'est qu'un reflet. Que de ces idées, lui-même soit convaincu, sa vie et son œuvre nous l'attestent. Il les défendra avec sa fougue habituelle, et même, s'il faut en croire Sagon, « la dague à la main »[1]. La mansuétude n'est pas son fait. Il a trop d'esprit pour être charitable, mais trop de mobilité d'esprit pour s'ancrer dans les formules d'une foi.

Quelque attaché, en effet, qu'il soit à son idéal évangélique, il ne lui sacrifiera point son repos. En 1536, pour obtenir sa grâce et rentrer à la Cour, il « abjurera ses erreurs » entre les mains du cardinal de Tournon[2]. Au fond, dans la lutte religieuse qui commence, sait-il bien dans quels rangs il combat ? Il se défend de rompre avec l'église « catholique ». Il ne veut être ni « des sectes » ni de « l'hérésie », ni sorbonniste, ni zwinglien, anabaptiste ou « luthériste »; ces protestations seront renouvelées à plusieurs reprises, et encore, en 1536, dans une épître au roi[3]. Et, en vérité, on ne saurait trouver dans Marot rien qui dépasse l'évangélisme de Marguerite, aucune des négations luthériennes, et moins encore, aucune des violences d'un Lambert ou d'un Farel. Il n'a pas plus le langage d'un révolté que l'entêtement d'un martyr. Il se garde d'attaquer la messe et les cérémonies, tout en raillant ceux qui y assistent. Ses invectives contre les prêtres ne vont jamais jusqu'à la négation du sacerdoce. S'il est si souvent inquiété et poursuivi, c'est beaucoup moins pour ses erreurs que pour ses propos « licencieux », ses allures libres, ses bravades contre l'autorité, ses attaques étourdies contre les gens d'église et les gens de loi[4]. Ce frondeur caustique

1. *Rev. d'Hist. littéraire*, t. I (1896). P. Bonnefon. Le différend de Marot et de Sagon.

2. L'abjuration a été contestée par Douen. Elle est établie d'une façon irréfutable par Guiffrey, t. III, p. 554.

3. Voir l'*Enfer*, p. 180. « Clément n'est pas le nom de luthériste. » — *Épître au roi* (*Id.*, t. III, p. 295).

4. C'est déjà la tactique de Sagon et d'un autre de ses ennemis,



est incorrigible. Comme on comprend les haines religieuses ou littéraires qu'il a déchaînées par sa légèreté et son talent!

Un spiritualisme chrétien, ennemi des contraintes trop fortes, des dogmes trop arrêtés, une doctrine très libre de la grâce, du salut et de la foi, qui s'accommodera d'une grande facilité de mœurs (un certain mysticisme s'allie bien au libertinage), le droit de manger chair en carême ou de jouer aux dés, de n'aller plus à la messe sans pour cela se rendre au prêche, la haine de toute autorité traditionnelle, qu'elle soit des « bonnets quarrés ou ronds, ou des chasperons fourrés d'hermine, » voilà l'évangélisme de Marot. Calvin qui le connaissait bien le fera expulser de Genève en 1543. En religion, comme en amour, ce gamin de génie ne souhaita jamais qu'une chose, ses contemporains le remarquent, et il l'avoue lui-même : la liberté [1].

Il y a cela dans Rabelais, mais beaucoup plus; dans ses obscurités, ses bouffonneries même, le jovial écrivain est autrement redoutable et profond. Son ironie enferme toute une philosophie.

Que dans le *Pantagruel* paru à la fin de 1532, Rabelais se place résolument, hardiment, dans le courant réformiste, on ne l'ignore pas. Des quatre Livres du colossal poème, aucun qui ne semble plus ouvertement favorable à l'évangélisme. Qu'on relise l'admirable lettre de Gargantua à son fils. « Par ce que... science sans conscience n'est que ruine de l'âme, il te convient servir, aymer et craindre Dieu, et en luy mettre toutes tes pensées et tout ton espoir, et par foy

J. Le Blond, de le faire passer pour « luthérien ». — Sagon dira cependant avec plus de vérité, qu'il fut poursuivi pour : « propos mesdisants, licencieux... manger chair en caresme, et garder des livres condamnés. » — Les pièces anticléricales abondent dans Marot, voir notamment, l'*Amour fugitif*, le *Grup*, etc.

1. Elégie XI. — « la liberté, des thrésors les plus dignes ». — C'est aussi l'opinion des poètes qui le défendent, tel Voulté (*Epigrammata*, II, p. 127, 129).



formée de charité estre à luy adjoinct, en sorte que jamais n'en soys désamparé par péché. Aye suspectz les abus du monde, ne metz ton cueur à vanité : car ceste vie est transitoire : mais la parolle de Dieu demeure éternellement. Soys serviable à tous tes prochains, et les ayme comme toy-mesmes.... Les grâces que Dieu te a données, icelles ne reçoipz en vain[1]. » — Ne croirait-on point lire un traité d'éducation ou de vie chrétienne, qui par la gravité, la sérénité du ton fait penser aux conseils d'un Budé ou d'un Érasme? Qu'on se rappelle encore la prière de Pantagruel, mettant son secours en Dieu, lui promettant que, s'il obtient la victoire, l'Évangile sera prêché « purement, simplement et entièrement... » contre « les constitutions humaines et inventions dépravées[2] ». N'est-ce pas l'accent, presque la langue de Lefèvre? Cette part du christianisme à la formation intellectuelle ou morale, Rabelais le précise encore, en 1534, dans le plan d'études de son Gargantua. Il veut que l'âme de l'enfant soit pénétrée de la connaissance des Saintes Lettres, comme les actes importants de sa journée, réglés par la prière[3]. Et ainsi ne pouvons-nous dire que le christianisme soit absent de l'œuvre de Rabelais, comme aussi un certain christianisme. — Mais déjà, dans ces deux premiers livres, le second surtout, se rencontrent des assertions inquiétantes qui révèlent un bien autre esprit.

Pour comprendre le sens religieux de Rabelais, il ne faut point perdre de vue les traits essentiels de sa physionomie morale. Il est un irrégulier. Nulle vie plus instable, qui se plie moins à une contrainte ou à une règle. Il souffre d'être encadré; Paul III dira de lui : « un vagabond à travers le siècle[4] ». Nulle définition plus juste. Entré jeune au couvent des franciscains de Fontenay-le-Comte, Rabelais en sortira

1. *Pantagruel*, c. 8, p. 257. Ed. Marty-Laveaux.
2. *Id.*, c. 29, p. 358.
3. *Gargantua*, c. 23, p. 86 et suiv.
4. *Rev. des Études rabelaisiennes* (1904).

en 1524, peut-être expulsé pour son esprit frondeur et sa science trop libre[1]. Un bref de Clément VII l'incorpore aux Bénédictins, mais il préfère vivre auprès de l'évêque de Maillezais, d'Estissac, jusqu'au jour où cette domesticité lui pèse. En 1530, il commence à courir le pays. Nous le voyons à Agen, à Toulouse, à Montpellier où il étudie la médecine, à Lyon, où il l'exerce. Il écrira, pour vivre, des traités de thérapeutique ou des almanachs. En 1534, il part pour Rome avec l'évêque de Paris. Il revient à Lyon, et, l'année suivante, retourne en Italie. Nous le retrouvons deux ans plus tard, à Montpellier à Metz en 1546, à Rome encore en 1547, sans qu'on puisse ensuite savoir ce qu'il est devenu. Bref, il ne se fixe pas, toujours agité, toujours errant; malgré tout, prudent et habile, enveloppant sa vie, comme sa pensée, de précautions et se gardant de rompre avec l'Église[2]. — A ce premier trait s'en ajoute un autre. — Son intelligence vagabonde comme sa vie. Aucun cerveau, au XVIe siècle, qui soit plus souple et plus large. Il est théologien, il connaît le droit, il pratique la médecine. Il s'intéresse tout autant à la classification des animaux ou des plantes qu'aux découvertes lointaines. Il a certainement étudié les mathématiques et l'astronomie, et s'il appartient à la Renaisssance, il est celui de ses fils qui se rattache le plus aux traditions du moyen âge. On le voit : Rabelais s'initie à tout, absorbe tout, emprunte partout, fondant pêle-mêle ses souvenirs, ses idées, dans le creuset de son imagination créatrice. Son œuvre est le miroir prodigieux où se reflète toute son époque. Mais prenons garde aussi qu'à l'inverse d'un Budé, il n'est point d'esprit qui s'arrête moins aux idées ou aux choses pour leur valeur, qu'en vertu de sa curiosité propre ; pas d'écri-

1. A Fontenay-le-Comte, il est déjà en relations avec Budé, qui lui écrit à deux reprises, en 1521 et 1523. (Delaruelle, *Reg. de la Corresp. de Guill. Budé*, p. 89, 141.)

2. Sur tous ces épisodes de la vie de Rabelais, voir Brunetière, ouv. cité.

vain qui soit plus détaché des héros qu'il crée ou des mythes qu'il fait vivre. Rabelais lâche la bride à son inspiration comme à son érudition. Et il nous emporte avec lui, nous fatiguant parfois, jamais fatigué, toujours en verve, toujours étourdissant, déconcertant, prodigieux, dans le spectacle incomparable de faits, d'idées, d'images et de mots dont il déroule la trame à nos regards.

Cette fièvre d'indépendance et de science ne prépare guère aux grandes convictions. Il ne faut point demander à Rabelais, le besoin d'une certitude. En réalité, s'il est chrétien, c'est à la condition que son christianisme ne heurte ni la liberté de sa raison, ni moins encore, l'épanouissement de son être et les énergies de sa nature.

N'admettre que les vérités vérifiées ou vérifiables, rejeter de la connaissance scientifique tout ce qui la contredit, sinon tout ce qui la dépasse, nulle idée qui ne soit plus claire dans les fantaisies du pantagruélisme. Si le moraliste veut que l'intelligence soit nourrie de tout « le suc des sciences », c'est pour lui assurer la maîtrise de la vie; il n'admet point « notre arbitre tenir lieu de raison ». Et s'il se prononce contre tous les pédantismes et les difformités intellectuelles, ce n'est point seulement qu'ils heurtent ses goûts, mais le sens commun. Théologiens, chicanous, « pronostiqueurs », chats fourrés, écoliers limousins, c'est au nom de la vérité qu'il les flagelle. Il se rit de toutes les superstitions, aussi bien celles de la justice que celles de la foi. Voilà bien l'idéal rationnel qu'il érige contre le dogmatisme de l'École. Il ne l'oppose pas moins au dogmatisme de la Bible, et nous n'avons pas besoin d'attendre le IVᵉ livre pour le voir prendre parti.

L'autorité de la Bible chère aux réformateurs, sera-t-elle donc, à son tour, intangible et sacrée? — Non certes [1]. —

1. *Rev. des Études rabelaisiennes* (1910). Plattard. « L'Écriture sainte... dans l'œuvre de Rabelais. »

Rabelais entend soulever la voile. Et sans doute, citations détournées de leur sens, rapprochements irrévérencieux, ne suffiraient point à faire de lui un libertin spirituel. De ces plaisanteries de gens d'église, nos vieux prédicateurs, comme Luther lui-même, offrent plus d'un exemple. Ce sont propos de moines. Prenons garde cependant que de ces railleries quelques-unes portent loin. Et si, par exemple, il compare la généalogie de Pantagruel à celle des mythologies anciennes et qu'il en fasse une parodie de celle du Christ, de « Sainct Luc mesmement et Sainct Mathieu » ne veut-il point nous laisser entendre qu'il y a « des légendes » dans l'Écriture commé dans la fable[1]? S'il rappelle plaisamment certains récits de la Genèse, comme le déluge, l'arche, l'enlèvement d'Hénoch, quelle idée veut-il que nous nous fassions de l'historicité de la Bible[2]? — Il va plus loin encore. — Lisez ces réflexions sur la naissance de Gargantua. « Si le vouloir de Dieu tel eust esté, diriez-vous qu'il ne l'eust peu faire? Pour grâce, ne emburelucocquez jamais voz espritz de ces vaines pensées. Je vous diz que à Dieu rien n'est impossible[3]. » Forcez un peu le trait et voyez où il porte. C'est l'idée de la volonté arbitraire et de la puissance souveraine de Dieu, la possibilité même d'une dérogation aux lois de la nature, qui sont atteintes. Par de pareils arguments, Luther avait prétendu justifier sa doctrine de la prédestination. — Lisez enfin ces railleries sur la foi. « Foy est argument des choses de nulle apparence.... Un homme de bien croit toujours ce qu'on luy dit et ce qu'il trouve par escrit.... Le tesmoignage évangélicque vous contentera. » Et demandez-vous si cette parodie d'un verset de saint Paul n'est qu'une boutade[4]? Non, décidément, Rabelais ne veut point

1. *Pantagruel*, c. 1. Ed. Juste (1533), p. 5.
2. *Pantagruel*, c. 1, p. 224. — *Id.*, Ed. Juste, p. 36.
3. *Gargantua*, c. 6, p. 27.
4. *Id.*, Ed. de 1534, c. 6. — *Id.*, c. 10, p. 40. C'est une allusion à ceux qui invoquent l'autorité de la Bible. Dès 1532, Rabelais attaque les « prédestinateurs ». Préf. du *Pantagruel*.

nous laisser penser que la foi repose sur l'autorité seule, fût-ce celle de la Bible, et que nous devions croire sans raison et contre raison.

Et de même qu'au nom de son principe intellectuel, il ébranle déjà le dogmatisme, par sa conception de la vie, c'est l'idéal moral chrétien dont il se détourne.

La nature! La nature libre dans ses instincts, ses énergies, son rayonnement de force et sa poussée de sève, créatrice de beauté, de savoir, de vie, telle est sa foi. Si nous ne trouvons que dans le Quart Livre, paru en 1552, le mythe grandiose où il l'exalte, déjà, dès Gargantua, c'est à elle qu'il songe, comme l'éducatrice souveraine de l'homme. Il lui confie l'enfant, plus encore qu'aux livres. Que l'écolier cultive son corps, comme son âme; qu'il étudie les animaux comme les plantes, et des pages mortes qu'il feuillette, élève ses regards vers les espaces animés qu'il contemple. Des membres sains, des muscles forts, une intelligence souple et large, bref, un développement total de la personne, voilà ce que Rabelais demande à l'éducation. Ce qu'il en attend, c'est la pleine autonomie de l'être. A dessein, il a inscrit sur les portes de Thélème : « Fais ce que voudras ». Dans ce décor merveilleux où ils trouveront tous les trésors de l'esprit et toutes les jouissances des yeux, entre ces marbres et ces ors où ils reposent, dans cette symphonie de couleurs, cette sonorité de lumière, d'eaux vives et de forêts où ils devisent, les Thélémites n'ont d'autre loi que leur vouloir et franc arbitre. Ils se lèveront, mangeront, travailleront, s'ébattront, « quand le désir leur viendra[1] ». Plus de contraintes du dehors. « La plus grande resverie du monde est soy gouverner au son

1. *Gargantua*, c. 52, p. 191. Comparaison de la règle de Thélème et de celle des couvents : « fut constitué, que là honorablement on peult estre marié, que chascun feut riche, et vesquit en liberté ». Il y accueillera ceux qui sont persécutés pour la liberté de leur croyance. — *Id.*, c. 57. « Comment estoient reiglez les Thélémites en leur manière de vivre. »



d'une cloche » non « au dicté de bon sens et entendement[1] ». Le mal ne vient que des barrières qu'on nous oppose, des servitudes qu'on nous impose. Il n'est qu'à laisser l'homme obéir à ses instincts. Une vie libre, une foi libre, une pensée libre sont tout l'idéal humain.

Cet idéal, qu'on ne l'accuse point de corrompre, d'abaisser la vie. La nature que Rabelais exalte, à laquelle il croit, n'est point l'appétit féroce et sensuel qui nous abaisse vers la brute. Elle est un principe de beauté comme de vertu. La liberté qu'il nous propose n'est point la licence ni le désordre. Réglée par la raison, par le savoir, par les conseils évangéliques, volontairement pratiqués, elle trouvera en elle-même son frein et son équilibre. Rabelais est optimiste. Il croit à la bonté de nos penchants. Il affirme qu'ils nous pousseront toujours vers l'amour de Dieu ou l'amour d'autrui. Pour les maintenir, sinon les redresser, il compte enfin sur le savoir et sur la société des hommes. « ... Gens libéres, bien néz, bien instruictz, conversans en compaignies honnestes ont... par nature un aguillon qui toujours les poulse à faicts vertueux et retire du vice : lequel ils nommoient honneur[2]. » L'œuvre de Rabelais enferme donc une philosophie et une morale. Comment l'une et l'autre se concilient-elles avec son christianisme? Il ne le dit point et ne s'en inquiète point. Il lui suffit qu'elles s'harmonisent dans l'exubérance de sa nature et la richesse de sa pensée.

Cette philosophie contemptrice de la grâce, n'en reste pas moins imprégnée de spiritualisme. Il y a un fond de mysticisme dans Rabelais. Mais n'oublions pas qu'il a été franciscain. L'individualisme religieux ne le mène point à l'incrédulité. — Avançons encore dans ce courant de pensée libre. Avec Dolet, c'est le matérialisme qui apparaît.

1. *Gargantua*, c. 32, p. 190.
2. *Id.*, c. 57, p. 205.



Un grand érudit, possédé du démon de la science, un véritable artiste, amoureux de la beauté des formes, un esprit amer, une sensibilité douloureuse, une nature inquiète, exaltée et violente, une âme de désir, insatiable et inassouvie, tel est l'écrivain qui finira, à trente-sept ans, sur le bûcher de la place Maubert[1]. Il n'y a point de paix sereine dans cette vie. Né à Orléans, en 1509, d'une famille modeste, il est jeté à treize ans dans les rues de Paris où il vient commencer ses études. A dix-sept ans, il conçoit déjà son grand ouvrage des « Commentaires sur la langue latine ». Puis toujours avide de savoir, il se rend à Padoue, où il étudiera la philosophie et le droit. Un ambassadeur du roi, Jean de Langeac, évêque de Limoges, le rencontre, le distingue et l'emmène comme secrétaire à Venise. En 1532, Dolet, rentré en France, s'installe à Toulouse. Ses démêlés avec les étudiants « gascons », ses attaques contre les parlementaires, ses relations avec Boyssoné le rendent suspect. Il est emprisonné, banni, sauvé peut-être de peines plus graves par l'intervention de Jean de Pins, l'évêque de Rieux. En 1534, il se fixe à Lyon ; correcteur d'imprimerie, imprimeur, surtout écrivain, célèbre par ses vers, ses amitiés et ses querelles, lié d'abord avec la plupart des humanistes, puis brouillé avec les plus éminents, poursuivi pour meurtre, sans que, dans cette vie agitée, il renonce un instant aux deux passions qui se partagent son âme : le culte des Lettres, le culte de sa gloire[2].

Les Lettres? Nul ne les a aimées d'un amour plus touchant. Elles ont été sa lumière et sa force. Il s'est donné à elles comme d'autres se donnent à Dieu. Cette religion de sa jeunesse a grandi avec ses épreuves. « Tu ne saurais

1. Christie, *Étienne Dolet*, trad., Stryenski, Paris, 1886. — Dolet nous donne lui-même des détails sur sa vie, dans une lettre à Budé (22 août 1532).

2. *Dialogus de imitatione ciceroniana* (1535). — *Carminum libri* IV (1538). Les *Carmina* ont paru en 1535 : nous citons sur la 2e éd., plus complète. — *Commentarii linguæ latinæ* (1536-1538).

croire, écrit-il en 1534, à son ami Guillaume Scève, avec quelle allégresse, et comme enflammé d'un nouvel amour, je les embrasse[1]. » Voilà bien la divinité qu'il adore et qu'il implore. Et de quel accent! « O muses, cohorte sacrée, cohorte heureuse, filles bienfaisantes des cieux retentissants, vous qui, sur votre sein de neige réchauffez les sages, donnez à celui qui vous invoque le secours qu'il vous réclame[2]. » Que leur demande-t-il donc? Un idéal de vie. Elles sont à ses yeux les grandes consolatrices, mais aussi les seules éducatrices. Elles nous apprennent à éviter le mal, « enfantent l'amour de la vertu, obligent les rois à appeler auprès d'eux, à réunir, à retenir ceux qui aiment, ceux qui pratiquent la justice et l'équité[3] ». Aussi bien, Dolet ne leur confie point seulement la maîtrise des âmes, mais des peuples. Il se réjouit de vivre dans une société, et il croit à la force d'une société qui les honore. Rien de plus sincère que les éloges enthousiastes qu'il décerne au roi ou à sa sœur. Et il lui suffit que la France ait la gloire littéraire pour se placer au premier rang. Dans le duel redoutable où se décident son honneur, sa liberté, son existence nationale même, la seule primauté que ce pacifiste lui souhaite est celle de ses écrivains.

Il y a quelque candeur dans cet idéal, comme aussi beaucoup d'égoïsme. Car Dolet demande autre chose aux lettres, qu'une règle de vie : la gloire. De tous ces humanistes, il n'en est point peut-être qui en soit plus naïvement épris[4]. Ce à quoi il aspire, ce n'est point à être utile, mais à « être célèbre ». A la froide et décevante maîtresse qui nous attire et nous échappe, il offrira le plus rare encens de ses pensées.

1. Préface au *Dialogus de imitatione ciceroniana*.

2. *Carmina*, III, 27.

3. *Commentarii*, I, p. 1157 et suiv. Dolet y esquisse un tableau des lettres françaises.

4. *Carmina*, I, 10., à Bembo :

> ... In immensos rapuit labores
> Gloria sola.



Il veut « la voir », l'étreindre, la posséder : tout de suite! « Fait-elle quelque chose à un mort![1] » C'est que la gloire, la plus réelle des jouissances, est encore un principe d'action. C'est elle qui inspire le dévouement et le sacrifice. C'est encore elle qui souffle à l'artiste ou au savant les formes impérissables qu'il crée, les vérités définitives qu'il cherche. « L'homme ne peut rien faire, écrira Dolet à Bembo, qui soit digne de sa force, si l'éperon de la gloire ne le stimule[2]. » Seule, la recherche de la gloire donne à l'homme sa dignité et le sépare vraiment de la bête. Elle est enfin l'immortalité. Ceux qu'elle a touchés de son aile, sont vraiment les élus, appelés à se survivre. Qu'importe au héros ou au sage que sa vie s'éteigne! Le poète peut entonner ce chant d'enthousiasme sur la tombe ouverte d'un ami. « Cesse d'accuser le destin que la terre reçoive le corps privé de lumière. La renommée, l'honneur de son nom, brillent d'un vif éclat. » — Cette prise de possesseur de l'avenir lui suffit[3].

Le culte de la gloire ramène donc Dolet au culte de l'homme. Et, à vrai dire, on ne saurait trouver dans toute la Renaissance, de sentiments plus opposés au christianisme. Quelles que soient les assurances que Dolet nous donne sur sa soumission religieuse, est-il bien convaincu et réussit-il à nous convaincre? — Rien de chrétien dans ses sentiments comme dans sa vie. Il ne croit pas à l'amour, ce don divin de soi-même et cet échange des âmes. Il écrira ce vers féroce : « Le jeu de l'amour est le même que le jeu du hasard[4] ». Cette union ne sera pour lui que la jouissance vulgaire et passagère dont il décrira en vers intraduisibles le souvenir tout matériel. Ses amitiés ne sont guère que des emportements. Dans cette vie âpre, traversée de rêves grandioses et d'ambitions démesurées, il finira abandonné presque de tous.

1. *Carmina*, I, 5, à P. Danès.
2. *Id.*, I, 10.
3. *Id.*, IV, 21.
4. *Id.*, I, 21.

— Rien de chrétien dans sa morale. Elle n'est que l'application des lois de la nature, la liberté laissée à nos penchants même les plus grossiers. Elle ignore le renoncement et le sacrifice, substituant à l'ancienne charité évangélique cet autre précepte qui annonce déjà toute une morale nouvelle : « servir l'humanité[1] ». — Rien de chrétien dans son œuvre. Le libertinage des mœurs conduit à celui de l'inspiration. Sa muse n'est point chaste. « Je ne désapprouve point la liberté du langage », dira-t-il dans ses commentaires[2]. Son culte de la forme l'entraîne à célébrer encore plus la beauté physique que la beauté morale. Et de tous les sentiments dont s'inspirent les poètes de l'époque, un Bourbon, un Voulté, un Maigret, la vie intérieure, la confiance en Dieu, le repentir, on chercherait vainement l'expression dans ses vers. Dolet peut bien, de temps à autre, aborder un sujet religieux, et par exemple, écrire deux ou trois odes à la Vierge. Mais on devine avec quel accent. Elle ressemble terriblement à une divinité de l'Olympe cette « déesse souveraine » qui « tient l'empire du ciel, » que « Pallas, Apollon, que le chœur des Æonides ne peuvent dignement exalter de leurs chants[3] ». — Parle-t-il enfin de la mort? Devant le grand mystère, il n'a d'autre sentiment que celui d'une résignation froide, sans les certitudes qui reposent et les espérances qui consolent. Qu'on relise l'ode à Cottereau. « Ne redoute point les traits de la mort. Tu lui devras de ne plus sentir ou d'être en repos dans des lieux meilleurs, à moins que les champs élyséens ne soient une espérance vaine[4]. » Aucun souffle de l'au-delà ne traverse ses épitaphes; et dans les jeunes morts dont il nous parle, ce qu'il déplore c'est, comme Anacréon, leur jeunesse ou leur beauté.

1. *Commentarii*, t. I. Préf. à G. Budé. « Qui suos omnes industriæ nervos ad hominum utilitatem... contendit, salutaris nomen refert ».

2. *Commentarii*, t. II, p. 366.

3. *Carmina*, III, 34, 35. « De laudibus Virginis Mariae ».

4. *Id.*, I, 15.

Non, il n'est pas chrétien. Il n'est pas même le spiritualiste que Rabelais n'a cessé d'être. Croit-il à l'immortalité? Croit-il à l'âme? Nous en doutons un peu. Qu'on relise dans ses « Commentaires » les définitions qu'il donne de l'âme « cette force céleste par laquelle nous vivons, nous nous mouvons, nous sommes des êtres raisonnables[1] ». Qu'elle soit distincte du corps, immatérielle, immortelle, ce sont là questions controversées et sur lesquelles Dolet refuse de conclure. Mais ailleurs, il se prononce. Il semble bien croire que dans cette destruction du corps, toute conscience aussi s'évanouit, et que la survivance de la gloire ou celle de l'espèce, soit la seule qui nous soit donnée. « La vie n'existe plus à qui manque de postérité[2]. » Il reviendra sur cette idée dans le passage des « Commentaires » consacré à la définition de la mort. « Peut-il se croire anéanti à jamais... celui qui est assuré de vivre dans tous les temps, grâce à la renommée qu'il aura acquise? Les traits de la mort sont-ils terribles pour des héros qui par la gloire éternelle de leur nom, les ont émoussés et privés de toute force[3]...? » — Et enfin Dolet croit-il en Dieu? Ses ennemis l'ont accusé d'athéisme. Lui, s'en défend; il nous affirme qu'il admet une réalité divine[4]. Mais ce Dieu, comment le conçoit-il? Personnel? Distinct? Et n'entrevoyons nous pas une autre réalité dans laquelle il l'absorbe : la nature? — La nature « sage en toutes choses », toujours féconde, toujours fidèle à elle-même, se renouvelant sans s'épuiser[5], créant des formes

1. *Commentarii*, t. II, p. 413.

2. *Carmina*, I, 68; à N. Bourbon.

3. *Commentarii*, t. II, p. 1163. Il dit encore : « mortem... morituris terribilem, immortalibus... ridiculam. »

4. Il écrit son *Genethliacum*, en 1538, précisément pour se défendre contre ceux qui l'accusent de nier l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Mais, s'il y affirme la nature « divine » de l'âme et sa survie, il ne dit rien d'un jugement futur.

5. *Carmina*, I. 11 : à Sadolet. — *Id.*, I, 39 : à Pierre Gilles. — Il dira ailleurs (II, 32). « Natura quod docet, sequere », appliquant ici la for-

nouvelles, sans se détruire, toute la religion de Dolet semble bien tenir dans ces formules. Mais dans cette conception du monde, quelle place peut rester à la Providence, même à la liberté? Notre poète en revient nécessairement aux théories du fatalisme. « Je reconnais, écrit il, l'efficacité du destin.... Nous sommes agis par une destinée certaine.... » Visiblement, tout s'enchaîne dans ces concepts. Le paganisme de Dolet ne s'arrête point à des formes littéraires; c'est bien le panthéisme des religions antiques qui constitue sa religion [1].

Qu'il ait puisé ces doctrines à Padoue, dans l'enseignement des disciples de Pomponace; que ces idées mêmes soient beaucoup moins en lui l'œuvre d'une réflexion intellectuelle que de ses crises morales; que, menacé, dénoncé, il ait essayé d'en atténuer le sens, et mis, dès 1538, ses presses au service de « la vérité évangélique », il n'en demeure pas moins, pour tous les représentants du christianisme, un ennemi. Calvin le traitera « d'exécrable » blasphémateur. En fait, le sens religieux, lui manque. Dolet a défini quelque part la religion, « une intuition de l'esprit, qui se traduit par la crainte et le respect et qui ne peut s'exprimer en formules.... Voilà ajoute-t-il, qui est bien connu du sage [2]. » Aussi bien, comme les sages, n'entend-il point prendre parti. Le conflit religieux ne lui paraît qu'une querelle vaine. Et puisque alors, en apparence au moins, on doit être d'une église, ce libre penseur affectera de rester dans celle de sa jeunesse. Il se dira toujours « catholique », soumis à la hiérarchie, respectueux de ses dogmes, fidèle sans foi, sans mœurs et sans pratiques. De la religion traditionnelle, son scepticisme hau-

mule à l'amour contre nature. Dans son *Dialogus*..., il reviendra sur l'idée de la fécondité créatrice et infinie de la nature (p. 113, 148).

1. *Id.*, II, 4 : A Hugues Salel.... « Sorte nos certa regi. »

2. *Dialogus*... p. 36. — On peut lire encore contre le dogmatisme, sa poésie à Mélanchthon. (*Carm.*, I, 25.)

> Magis libet ridere, quam nonnullorum
> Amentiam, qui, ceu deorum cognati,
> Jovisque cœli participes, de diis semper
> Sermonem habent.



tain acceptera tout, s'indignant contre les novateurs, d'où qu'ils viennent et quels qu'ils soient.

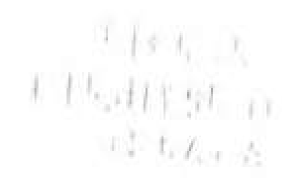
Dès 1534, dans son second discours sur Toulouse, il s'était prononcé contre Luther. Et il écrira, en 1535, dans ses dialogues sur Cicéron. « Que me font... Zwingli, Œcolampade? Bucer? Lambert? Farel? Qu'a apporté au peuple chrétien cette troupe de théologiens récents, avec leurs commentaires abondants et subtils sur les Saints Livres[1]? » — Il n'est pas davantage avec Érasme. Nul n'a autant raillé sa théologie, son *Enchiridion*, ses *Paraphrases*; et, tout comme Luther, le grand érudit est accusé d'avoir déchiré l'Église. Lefèvre et ses disciples sont-ils mieux jugés? Dans l'épitaphe consacrée au vieux maître sont louées les vertus de l'homme, la science du philosophe : pas un mot sur le prédicateur de l'Évangile[2]. — A coup sûr, Dolet ne s'inquiète pas de ces problèmes. Il s'en remet, dit-il, aux pouvoirs traditionnels du soin de fixer le dogme; son incroyance prend ainsi ses sûretés avec l'Église. Mais ne lui demandons aucune de ces convictions qui font les fidèles ou les martyrs. Avec tout l'humanisme, il peut s'indigner contre les persécuteurs. Il passera, d'un œil sec, devant les victimes. Que des hommes soient assez fous pour mourir au nom d'un dogme, c'est là un état d'esprit qu'il ne peut comprendre et dont il n'est pas loin de se moquer[3].

Après 1540, ces formes extérieures de soumission ne suffiront plus. Dolet ne se doutait point que le libertinage et l'hérésie ne sauraient trouver grâce dans des siècles aux convictions exaspérées, et que, comme Servet à Genève, il était mûr pour le bûcher.

1. *Dialogus*, p. 36, 37. Il raille leur « insolence », leur « arrogance » d'avoir voulu réformer leur religion.

2. *Dialogus*, p. 37, 98, 158. Il revient dans ses *Commentaires* (t. I, p. 1082 et suiv.), sur l'œuvre religieuse d'Érasme qu'il critique aigrement.

3. *Dialogus*... Préf. à G. Scève.



CHAPITRE II

PROGRÈS DU RÉFORMISME

L'action du réformisme de 1530 à 1538. — Comment et sous quelle forme il se propage dans le pays.

I. *Le parti réformiste.* — Ses représentants dans le haut clergé. — Les évêques du Concordat. — Place faite aux écrivains et aux savants. — Rôle politique des évêques. — Évêques et humanistes. Un mécène : Tournon. — Évêques « évangéliques ». Le cardinal de Lorraine, J. de Pins, d'Armagnac, du Bellay. — Les Parlementaires. — Progrès de la culture nouvelle dans leur milieu. — A Paris, à Toulouse, à Bordeaux, les magistrats commencent à frayer avec les lettrés.

II. *La réforme théologique.* — Décadence de la scolastique. — Le retour aux textes. — Éditions savantes de la Bible. — La culture des langues : l'hébreu et le grec. — Sécularisation de la science sacrée. — Les laïques théologiens. — Progrès des méthodes et des idées nouvelles dans les facultés de théologie. — J. de Gagny et ses leçons sur saint Paul (1532-1533). — La réforme de 1536.

III. *La réforme morale.* — Progrès de la mystique. — Ses causes. — Reaction contre l'intellectualisme de la Renaissance. — Réveil de l'augustinisme. — Restauration de la spiritualité dans les corps religieux. — Les Chartreux. — D. Faucher et Lérins. — Marmoutiers. — Fontevrault. — La littérature mystique. — Le « livre de vraye et parfaicte oraison ».

IV. *La réforme de l'éducation.* — Elle est l'œuvre des municipalités et de l'humanisme. — Création de nouveaux collèges. — La pédagogie. — Manuels et colloques scolaires. — Protestants et catholiques unis dans la réforme. — L'idéal nouveau de l'éducation. — Le *Pædologium* de Nicolas Bourbon. — La culture classique et l'Évangile.

V. *L'œuvre du réformisme.* — Il reste un mouvement national et catholique. — Il n'atteint cependant que l'élite de la nation. — Parallèlement au réformisme se développe l'hérésie.



Quelles que soient leurs divergences, par leur idéal commun, nos lettrés sont bien l'âme du réformisme. — Mais dans quelle mesure vont-ils être suivis? Et n'expriment-ils qu'eux-mêmes? En 1526, Érasme avait pu écrire au secrétaire de la reine de Hongrie. « Ce qu'est la puissance, ce qu'est l'attrait de l'Évangile, les temps nous le montrent. Au seul nom de l'Évangile, nous voyons le monde entier s'éveiller de sa léthargie et se dépouiller de son passé[1]. » — Après 1530, ce jugement peut s'appliquer à la France. A la suite du roi, des humanistes, nous voyons grandir tout un parti qui fait siennes ces aspirations intellectuelles ou morales et reprend, sous une autre forme, l'œuvre ébauchée depuis les débuts du règne, d'une rénovation pacifique sans révolution.

I

Il se recrute d'abord dans les chefs mêmes de l'Église, l'épiscopat.

Tel qu'il est constitué alors, aucun corps religieux dont l'esprit soit plus cultivé, plus mesuré et plus ouvert. Par le Concordat, le roi est devenu maître de son recrutement. Mais il serait injuste de dire qu'il ait usé de l'immense privilège au gré de ses caprices. Il peut élever des courtisans qui n'ont d'autre mérite que sa faveur. Il choisit aussi dans les milieux intelligents et indépendants de la nation. Les Bohier, les de Selve, les de Pins, les Briçonnet, y représentent toujours avec éclat la robe ou la finance. Les du Bellay, les Gramont, les Dinteville, l'aristocratie locale. Et un élément nouveau apparaît : les gens de lettres. Dans ses entretiens avec François Ier sur la philologie, Budé avait suggéré au souverain l'idée de récompenser les savants et les écrivains par des bénéfices ecclésiastiques. Le conseil

1. *Epist.*, p. 914; à J. Henckel, 7 mars 1526.

fut entendu[1]. Si un grand nombre de nos humanistes reçoivent du prince une abbaye, une prébende, un prieuré, quelques-uns arrivent aux prélatures. Un bibliophile émérite comme Guillaume Petit est élevé à l'évêché de Troyes, puis à celui de Senlis. Le lecteur du roi, Duchâtel, sera appelé à l'évêché de Tulle, Danès, à celui de Lavaur. On sait la fortune qui est réservée à Jacques Amyot. Par ces choix, le gouvernement royal entendait servir la cause des lettres, en récompensant les lettrés, mais il servait aussi sa politique. L'épiscopat est toujours comme sous Louis XII, un séminaire de diplomates. De 1529 à 1540, par exemple, tous nos ambassadeurs à Rome, sauf un, le duc d'Albany, sont évêques. Du Bellay sera chargé des négociations très ardues avec l'Angleterre en 1527. Langeac sera envoyé à Venise en 1532. L'intérêt national, tout autant que celui de la culture lettrée, commandait au roi l'élévation de sujets éminents.

Ainsi, par leur origine et leur rôle, issus des grands corps de l'État ou choisis dans l'élite intellectuelle, associés au conseil et aux affaires, la plupart des évêques sont-ils des hommes de gouvernement et de savoir. Certes! ces chefs religieux n'étaient point sans reproches. Trop peu résident; beaucoup cumulent; ils sont autant des politiques, des courtisans, des grands seigneurs, que des pasteurs d'âmes. Au moins représentent-ils les forces vives de leur pays, et au moins encore sont-ils unis à la culture générale de leur siècle. Ils en ont la formation et les goûts. Ils s'intéressent aux œuvres de l'esprit comme aux embellissements de l'art[2]. Et surtout, la pratique des idées et des hommes leur a valu ce don si rare : l'intelligence. Dans cette charge où ils servent l'Église et leur pays, ils s'inspirent des besoins comme des tendances de leur milieu. Attachés à la fois à Rome et au

1. *De philologia*, I, p. 59.

2. C'est à cette période de 1520 à 1540 qu'il faut attribuer un certain nombre d'œuvres d'art des cathédrales : notamment les boiseries d'Auch, de Saint-Bertrand.

roi, ils savent ce qu'ils doivent à l'unité religieuse et à l'indépendance nationale. Gardiens-nés de la doctrine, ils n'en comprennent pas moins la nécessité des réformes. Dans cette œuvre presque surhumaine qui prétend concilier la vieille foi avec la liberté intellectuelle et les aspirations évangéliques, le roi les trouvera presque tous à ses côtés.

De ces dispositions, dès le début de la crise, le gouvernement avait pu se rendre compte. Nous avons vu comment, en 1523, dans le premier duel engagé entre l'école de Meaux et la Sorbonne, il avait dessaisi les théologiens au profit d'une commission épiscopale. En 1525, si soucieux que soient les évêques de défendre l'orthodoxie contre les nouveautés, ils ne s'associent qu'en hésitant à la réaction intellectuelle. Malgré les défenses de la faculté de théologie, l'évêque de Paris, Poncher, autorise Caroli à prêcher; il prétend intervenir dans son jugement et Berquin fait appel à sa cour des juges délégués du pape[1]. Il a fallu même que le Parlement enjoignît aux évêques du ressort de faire le procès des hérétiques sous peine de saisie du temporel[2]. Encore, là où ils poursuivent, les pénalités sont-elles plus douces que celles des inquisiteurs. Marot, détenu, en 1526, chez l'évêque de Chartres, Guillard, y jouit à peu près de toute sa liberté[3]. Si l'œuvre conciliaire de 1528 semble marquer une régression sur ces idées, n'oublions point que l'épiscopat sauve la culture savante, et que, sous les mesures rigoureuses imposées par la défense de l'unité et de la foi, s'entrevoit toujours cette conviction que le besoin des réformes était urgent, et légitime l'aspiration à une connaissance comme à une pratique plus pure de l'Évangile.

Qu'on ne s'étonne donc point de la faveur montrée par un

1. *Lib.*, *conclus.*, f° 164 v° (13 février 1525). — A. N., X[1a], 1529, f° 149 v° (27 févr. 1526).

2. A. N., X[1a], 1529, f° 19 (24 nov. 1525).

3. Sur le séjour de Marot à Chartres, cf., Guiffrey, t. II, p. 160.

grand nombre d'évêques au progrès intellectuel. On peut dire qu'après 1530, surtout, entre eux et les humanistes. les rapports sont étroits. Dans un siècle où, selon le mot de Voulté, « les poètes ne sont libres qu'avec un puissant qui les venge[1] », c'est à ces grands d'Église que nos écrivains vont demander un appui. Secours en argent, à une heure de détresse, emploi honorable comme secrétaire, des garanties durables, contre les « cagots » et les « sophistes » qui menacent à la fois leur liberté d'esprit et leur sécurité de vivre, tels sont les services qu'ils attendent et qu'ils reçoivent. Maigret sera le protégé des du Bellay; Duché, celui des Duprat, Guillaume, l'évêque de Clermont, et Charles, l'évêque de Mende. Dolet entrera, en 1531, au service de Langeac, l'évêque de Limoges, qui l'emmènera à Venise; à Toulouse, il devait trouver dans l'évêque de Rieux, Jean de Pins, un ami qui l'arrachera à la prison et ne cessera de l'aider de ses conseils et de sa bourse[2]. On sait encore l'accueil que fit à Rabelais, d'Estissac, l'évêque de Maillezais, grand amateur de livres, protecteur des lettrés, qui, dans son abbaye de Ligugé, a fondé comme une petite académie où on lit Homère, Cicéron, mais aussi Érasme[3]. Il n'est point un homme de lettres qui n'ait quelque homme d'église pour protecteur.

Naturellement, poètes ou érudits s'acquittent en éloges ou en dédicaces. Ils ne ménageront point l'encens; tel fera l'hommage d'une ode ou d'une élégie; tel autre mettra le nom du prélat en tête de son livre, avec des compliments bien faits pour flatter sa vanité. Voulté dédiera ses *Épigrammes* au cardinal de Lorraine, adressera quelques-uns de ses petits poèmes à Georges de Selve, à Cossé, l'évêque

1. *Vulteii Remensis Epigrammata*, liv. II, p. 109, à Jacques Colin.

2. Sur ces rapports de Dolet avec Langeac et J. de Pins, voir Christie, *Etienne Dolet*, p. 37, 46, 67, 131.

3. Hamon, *Jean Bouchet*, Paris, 1901, p. 76 et suiv. Cf. Brunetière, *Hist. de la littérature française*, I, p. 109. — *R. des Études rabelaisiennes*, 1904. Lettres de Rabelais à d'Estissac (de Rome, 1535, 1536).



de Coutances, à Lenoncourt, l'évêque de Châlons. Duché offrira le premier livre de ses poésies à Guillaume Duprat, mais il n'oubliera pas non plus de célébrer en accents lyriques le don du chapeau rouge au chancelier, et de ces petites faveurs du poète, l'évêque de Mende, l'évêque de Viviers, Charles de Tournon, auront leur part. Le traité de Dolet sur « l'imitation cicéronienne » est dédié à son bienfaiteur Langeac[1], et, dans une préface destinée à louer « sa capacité, sa sagesse et sa prudence », l'auteur écrira : « Nul ne s'est montré plus généreux pour les hommes de lettres, plus dévoué à tous les savants, plus désireux de leur rendre service ». Les deux recueils d'hymnes de Maigret paraissent sous le patronage, l'un, du cardinal du Bellay, l'autre, du cardinal de Lorraine. Dans cet art très délicat d'ailleurs, les érudits n'ont rien à apprendre des poètes. En 1528, Germain de Brie offre à François de Tournon, archevêque de Bourges, sa traduction du livre de saint Chrysostome « contre les gentils ». Il ne manque point de saisir l'occasion d'inviter le prélat à protéger les lettres et les lettrés. « Tu as été élevé dans les lettres, tu les connais, tu les possèdes si bien, que toi seul, parmi les courtisans, es en mesure de plaider utilement leur cause auprès du prince[2].... » Quel moyen de se défendre contre un compliment si délicieux à un homme de cour : plus encore que l'éloge de son mérite, celui de son crédit.

Aussi bien, de ces prélats humanistes, généreux, grands seigneurs, Tournon est-il certainement un des plus en vue. A vingt-huit ans à peine, déjà signalé au roi pour son esprit, son savoir, sa souplesse, il est archevêque d'Embrun. Dans ce premier épiscopat, il entre en rapports avec Érasme et, en 1522, s'emploie pour l'attirer dans notre pays[3]. Cette intervention lui vaut une lettre flatteuse du maître, ce qui

1. Le traité était dédié conjointement à Langeac et à Guillaume Scève.
2. *Divi J. Chrysostomi liber contra gentiles*, Paris, Colines, 1528.
3. *Erasmi Epist.*, p. 734 (10 nov. 1522).

est un brevet de savoir. Promu à Bourges en 1526, et sans doute par le crédit de Marguerite, il s'y signale par l'appui qu'il donne aux lettrés et aux professeurs. Il a auprès de lui, comme secrétaire, un humaniste, Denys Coronel. Il protège Alciat, contribue peut-être à le faire nommer à l'université, obtient pour lui une pension de 300 écus, et Alciat reconnaissant lui dédiera son *De verborum significatione*[1]. Cette réputation de Mécène, naturellement, contribue à sa fortune. Elle lui vaut à la fois la faveur royale et les hommages des humanistes. Il monte donc encore, il monte toujours. En 1535, le roi le choisit comme gouverneur de Lyon, et lui donnera le 5 août 1536, la direction du Conseil privé dans cette ville[2]. Tournon s'y signale par ses libéralités et aussi son libéralisme. Le petit cercle lyonnais peut lui prodiguer les éloges. Poètes, érudits, hellénistes ou hébraïsants sont à l'aise. Sous cette administration bienveillante, Lyon a pu devenir un foyer d'émulation intellectuelle. Le cardinal suivra attentivement cette belle pléiade de savants et d'écrivains. Il obtiendra l'abjuration de Marot, et par suite, la fin de son exil[3]. Il protégera Dolet dénoncé et accusé en 1538, et présentera même le poète malheureux et inquiet à François Ier. D'autres érudits comme Postel et Denys Lambin pourront se louer également de ses services. Comment ne serait-il pas l'ami des gens de lettres? Lui-même a une culture rare. Il sait le grec autant que le latin; il écrit l'italien comme sa langue maternelle. Il est orateur, poète à temps perdu[4]. En 1542, il fonde enfin dans son pays d'origine un collège qui deviendra célèbre et où les langues anciennes sont enseignées.

1. Préface à Franc. de Tournon, 1er mai 1529.
2. *Catal. des Actes de François Ier*, III n° 8598.
3. Guiffrey, t. III, p. 554. Christie, p. 313.
4. Alciat, *De verborum significatione*, préf. : « doctrinam præcellentem, sive latine, sive græce disserendum sit, facundiam inæstimabilem ». Sur sa connaissance de l'italien, voir E. Picot, *les Français italianisants*, t. I, p. 111.



Tournon n'est qu'un grand seigneur, un lettré et un politique. Les controverses religieuses l'intéressent peu, et, après 1540, il sera un des adversaires acharnés de la Réforme. Mais d'autres vont plus loin, qui dans la culture nouvelle ne voient pas seulement le progrès des lettres, mais aussi celui des doctrines « évangéliques ». — Ces prélats, on les cite déjà dans le royaume. Tel, un des conseillers du roi, le cardinal Jean de Lorraine. « J'ay tousjours ouy dire, écrira Toussain en 1525, qu'il n'est totallement ennemy de la parrolle de Dieu[1]. » En fait, le cardinal est ouvertement un ami d'Érasme. C'est à lui qu'en 1527, le grand humaniste s'adressera contre les « bédaïciens » de la Sorbonne. Tel encore l'évêque de Paris, Poncher, qui, en 1529, poussera Nicolas Bérauld à écrire un traité sur les Psaumes[2]. Tel Jean de Pins, l'ami de Boyssoné, le protecteur de Dolet, un jurisconsulte et un hellénisant, magistrat et diplomate avant son élévation au siège de Rieux, et que sa culture, sa tolérance feront accuser d'hérésie devant le parlement de Toulouse[3]. Tel encore le jeune et brillant protonotaire d'Armagnac, élevé dans les idées et le commerce des hommes de Meaux, leur intermédiaire auprès de la Cour et le protégé de la duchesse d'Alençon qui l'aime « comme un fils[4] ». Promu en 1529 au siège de Rodez, d'Armagnac se tient en relations étroites avec tout le parti réformiste. Il protège Pierre Gilles, s'intéresse à Rabelais, se lie avec Budé, toujours fidèle à ses premières amitiés, à Lefèvre, à Roussel, comme à la reine de Navarre. Et enfin à la tête de cette fraction réformiste de l'épiscopat, le théologien et

1. Herm., I, n° 152. — *Erasmi Epist.*, p. 1044 (30 nov. 1527).

2. *Psalmi LXXI et CXXX enarraio*, 1 juin 1529. — Préface. — Le traité est dédié à l'archevêque de Toulouse, Jean d'Orléans.

3. Christie, *Etienne Dolet*, p. 57-66.

4. *Corresp. de Briçonnet*, f° 236 v°. Le « protonotaire » qui porte à Briçonnet des nouvelles de la cour est vraisemblablement, G. d'Armagnac. — Bèze dira de lui (*Hist. ecclés.*, I) qu'il « faisoit quelque profession de l'Évangile ».

exégète Sadolet, fixé, depuis 1527, dans son évêché de Carpentras; et, le plus en vue de tous, l'évêque de Bayonne, puis de Paris (1532), et bientôt cardinal, Jean du Bellay, dont nous allons voir le rôle de premier ordre dans la politique religieuse, de 1530 à 1536. — Assurément, s'il se trouve encore dans l'épiscopat des hommes comme Ceneau, l'évêque d'Avranches, pour défendre la vieille scolastique, ceux-ci sont en petit nombre et sans crédit.

Auprès du roi, dans ses conseils, ces évêques se montreront les agents les plus actifs du progrès intellectuel et religieux. — Mais ils ne sont déjà plus les seuls. Le parti réformiste va encore se recruter, à un degré moindre, il est vrai, dans ces milieux parlementaires qui, avec l'épiscopat, sont le grand organe directeur de la nation.

Que, dès les débuts mêmes du siècle, l'humanisme ait eu des représentants au parlement de Paris, l'exemple du conseiller de Loyne en est la preuve. Ce magistrat, qui sait le grec, ami de Budé, correspondant d'Érasme, salué par lui comme un des représentants les plus brillants de l'éruditionnisme, a, le premier, uni le culte du droit à la culture des lettres. Il meurt en 1527. De Loyne était presque une exception. Après lui, le nombre de ces parlementaires lettrés, amis de lettrés, ne cesse de s'accroître. Ici encore, le progrès intellectuel a fait son œuvre. Les études juridiques se renouvellent au contact de l'antiquité. Sous l'influence de Budé d'abord, puis celle d'Alciat qui vient professer à Bourges de 1529 à 1534, la science du droit s'est transformée. Des maîtres érudits et hardis, comme à Toulouse, Boyssoné et Pac, propagent ces méthodes. De ces jeunes gens mêmes qui se destinent à la judicature, quelques-uns vont chercher la science à sa source, en Italie. De 1531 à 1533[1], il y a tout un groupe d'étudiants français à Padoue.

Ainsi en contact avec la Renaissance, grandis dans cette

1. Notamment, Emile Perrot, Dolet, Bunel.



ambiance nouvelle, comment n'en seraient-ils point pénétrés? Ils savent encore que la science est un titre et qu'elle désigne aux faveurs. — Aussi bien, commence-t-on à citer ces magistrats qui se font honneur de cultiver les lettres et de protéger les humanistes. Au Grand Conseil, c'est Gui Breslai, un correspondant, un ami, un défenseur de Boyssoné, et qui sera aussi en relations avec Dolet et le petit cercle littéraire de Lyon[1]. Au parlement de Paris, l'influence de Lizet n'est pas la seule. Un jurisconsulte et un diplomate comme le premier président de Selve, est aussi acquis à la culture nouvelle. Nous avons vu Lefèvre lui dédier son Psautier en 1524 : et c'est sur lui que compte la Cour pour enrayer au sein du Parlement les tendances hostiles au groupe de Meaux. Bien plus hardi encore (il a été presque ouvertement en rapports avec Farel), sera Émile Perrot[2]. — Ces influences humanistes ne restent point sans action sur le corps tout entier. Si inflexible qu'il soit contre l'hérésie, somme toute, le Parlement est plus libéral que la Sorbonne. Il autorisera, malgré les théologiens, en 1526, l'impression des *Paraphrases*, et, en 1527, Érasme se croira assez sûr de ses dispositions pour lui demander son appui. En 1534, c'est encore le Parlement qui repoussera l'agression des intransigeants contre les lecteurs royaux, et se prononcera, deux ans plus tard, pour la réforme de la faculté de théologie.

Ces influences devaient pénétrer à leur tour dans les parlements et la judicature de province. Les petits cercles lettrés qui se fondent commencent à rapprocher les gens de robe

1. Sur Gui Breslai et les magistrats toulousains, on peut voir la correspondance de Boyssoné, publiée dans la *Revue des Études romanes*, avril 1895-mai 1897 et les notes très complètes qui l'accompagnent. Cf. également sur tous ces hommes de robe : F. Vindry, *les Parlementaires français au XVI[e] siècle*. Paris, 1910-1912.

2. Perrot est en relations avec Farel pendant son séjour à Turin, en 1529. Herm., t. II, n[os] 252, 207. Il sera à Padoue en 1531.



des écrivains. A Aix, le conseiller Maynier est en rapports avec Arlier et le groupe de Nîmes; D. Faucher lui dédiera une de ses poésies [1]. A Dijon un autre magistrat, Chasseneux, publie un petit livre : le « Catalogue de la gloire du monde », très apprécié des humanistes. A Toulouse, grâce à l'influence de Boyssoné et de Pac, plus d'un parlementaire est favorable à la culture nouvelle. Le premier président, Jacques Minuti, donne l'exemple. Milanais d'origine, appelé par François I[er] en France, élevé en 1524 à cette haute dignité, Minuti est à la fois un homme de goût et un véritable érudit. En 1532, il défend de son mieux Boyssoné et Bunel; peu après, il protègera Dolet contre ses ennemis et s'emploiera à le faire sortir de prison. C'est en termes émus que le poëte rappellera ces services rendus aux écrivains proscrits de Toulouse. A sa mort (1536), le « tiers » président nommé à sa place, Jacques Bertrand, continue cette tradition. Il est l'ami de Bunel et de Robert Breton : il s'attachera Hugues Salel comme secrétaire. A l'exemple de ces hommes, nos humanistes citent d'autres protecteurs : les frères du Faur, le conseiller-clerc surtout, qui sera vicaire de l'archevêque de Toulouse et abbé de la Chaise-Dieu, les conseillers Rivière et du Solier. Dans ce milieu grandit Arnaud du Ferrier, le futur ambassadeur à Rome et à Trente, qui, avec l'Hospital formulera, un des premiers, le programme libéral des politiques. — A Bordeaux, enfin, plus générale encore semble l'influence de l'humanisme sur les parlementaires. On peut citer parmi eux Briand de Vallée, le président de la Chassaigne et Arnauld le Ferron. Le premier méritera les éloges de Rabelais pour sa science et ses vertus morales; il confiera même l'éducation de son fils à un grammairien suspect, comme Sarrazin. Arnoul le Ferron est le protecteur de Scaliger; en 1534, il recom-

1. B. M. Arles, n° 191. *D. Faucherii... Annales Provinciæ, epistolæ, carmina.*



mandera Dolet à ses amis et l'invitera à venir chercher un refuge à Bordeaux[1]. En réalité, le parlement presque tout entier s'intéresse aux progrès de la culture nouvelle. Il favorisera l'établissement du collège de Guienne et se montrera moins rigoureux que les cours de Paris ou de Toulouse, au moins jusqu'en 1540, dans la répression de l'hérésie. Dolet peut le célébrer « comme le plus intègre de tous[2] ». On sait ce que veut dire cet hommage sous la plume d'un humaniste. — Ces magistrats lettrés, érudits, épris d'antiquité et de culture classique, pourront être opposés au changement de religion : ils n'en sont pas moins acquis à la révolution intellectuelle.

Imaginons maintenant autour de ces prélats, de ces parlementaires, un groupe d'hommes d'église, moines lettrés et pieux, écrivains que le roi a récompensés de bénéfices, un Jacques Colin, abbé de Saint-Ambroise, un Vatable, chanoine de Meaux, un Faucher de Lérins, un Bayard d'Issoire, un Bohier de Fécamp, et, leur faisant cortège, des bourgeois riches, des régents, nous commençons à entrevoir le tiers parti qui, sans cadres bien définis, sans doctrines trop arrêtées, se constitue derrière le roi et les humanistes. Nous allons voir quelle action il va exercer sur le pays.

II

C'est d'abord la vieille théologie qui est en recul. Que les tenants des vieilles méthodes en prennent leur parti! Malgré leurs anathèmes, la persistance de l'hérésie, et peut-

1. Dolet dédie deux de ses poésies à Briand de Vallée et à A. le Ferron. *Carmina*, II, 59, 60.

2. Le Ferron fut nommé conseiller à Bordeaux par les lettres du 20 nov. 1535, *Cat. des Actes de Fr. Ier*, III n° 8193. — Sur le rôle du parlement dans la crise religieuse, cf. Gaullieur, *Hist. de la Réformation à Bordeaux* (1848). Dolet dira de lui : « Senatum omnium integerrimum ». *Carmina*, II, 59.



être, à cause même de l'hérésie, la science sacrée se rajeunit. Elle se renouvelle au contact des éditions savantes qui lui restituent la Bible et des commentaires érudits qui, à l'aide des langues, vont l'interpréter.

Partielles ou totales, les éditions des Saints Livres abondent, surtout à partir de 1529. Sans doute, pour répondre au décret de la Sorbonne et à l'ordonnance des conciles de 1528, on ne se permet plus d'éditer en France de version française de la Bible. Mais c'est le texte hébreu ou grec qui voit le jour : c'est aussi le texte latin qui peut être corrigé et mis, sous une forme commode, entre les mains des gens instruits, comme un livre d'édification et de travail. Sur ce terrain, la France ne le cède pas à l'Allemagne savante. Et, comme toujours, Paris prend la tête du mouvement. Colines avait commencé en 1522, par le N. Testament, la publication de la Bible latine. De 1524 à 1540, il ne donne pas moins de huit éditions « du Saint-Évangile de Jésus-Christ », quatre du Pentateuque latin, quatre des Psaumes, sans compter les autres livres de l'ancienne Loi [1]. A son tour, la maison célèbre des Estienne continue l'œuvre. En 1528, paraît avec le privilège du roi, la Bible latine de Robert I[er]. Le grand érudit avait consacré quatre années à mettre sur pied ce travail. Il avait réuni tous les manuscrits les plus anciens, découverts dans la bibliothèque de Saint-Germain-des-Prés, de Saint-Denys, se servant, pour son commentaire et son texte, des exégètes comme Nicolas de Lyre et de la Bible d'Alcala. Le succès de l'édition fut énorme. Pour en rendre la lecture plus facile, Robert Estienne avait ajouté deux *Index* : l'un, des passages de l'Ancien Testament cités dans le Nouveau, l'autre, des noms « hébreux, grecs ou chaldéens » insérés dans l'Écriture. — En 1532, une seconde édi-

1. Renouard, *Bibliographie ... de Simon de Colines*, p. 33, 34. Les Psaumes, les Prophètes et les Livres ecclésiastiques sont publiés en 1524; le Pentateuque, en 1525; les Rois en 1526. Ces éditions ne soulèvent aucune critique.



tion est publiée, précédée cette fois d'une préface qui est un véritable sommaire de la doctrine évangélique. Cette édition devait être complétée elle-même par une série « d'Annotations » brèves qui paraîtront en 1534. Huit ans plus tard, c'est la Bible hébraïque dont Estienne commencera l'impression[1].

Les éditions savantes permettent les commentaires savants. — Aussi bien, en créant les lecteurs royaux, François Ier a-t-il donné à la culture nouvelle un centre et des chefs. Ceux-ci ne se contentent point, en effet, d'enseigner la grammaire et la philologie, d'étudier les auteurs profanes. Où apprendre l'hébreu, sinon dans la Bible? Ils se mettront donc à la commenter. Qu'on en juge à cette affiche, placardée en 1534 dans le quartier des écoles. — « Demain, à sept heures, Agathias Guidacerius... continuera au collège de Cambrai ses leçons sur les Psaumes.... François Vatable continuera, à une heure de l'après-midi, son interprétation du Psautier...., Paul Paradis... reprendra à dix heures, la grammaire (hébraïque de Xanctes Pagnini)... et, à la même heure, commencera le commentaire des Proverbes de Salomon[2]. » — Pour compléter cet enseignement, certains de nos lecteurs écriront même des « éclaircissements » ou des exposés sur le texte sacré, bientôt suivis eux-mêmes par les hellénistes.

A Lyon, même activité. On y multiplie les éditions de la Bible. Et s'il n'y a pas un enseignement officiel des langues, tout au moins trouvons-nous un groupe de lettrés qui les propagent. Parmi eux, Xanctes Pagnini, dans un labeur prodigieux, admiré des luthériens eux-mêmes, se consacre de 1518 à 1536 à une étude approfondie des Livres Saints.

1. Renouard, *Annales... des Estienne*, p. 27, 35, 39, 54. — La Bible hébraïque parut avec les commentaires de Rabbi Kimhi et sous la direction de Vatable.

2. A. N., X1a 1537, fos 80 vo et 81. — Cf. Lefranc, *Hist. du collège de France*, p. 144.

Écoutons ce que dit de lui Champier au cardinal de Tournon. « Il a traduit d'abord l'Ancien et le Nouveau Testament, édité l'*Interprétation des noms des Deux Testaments*, les *Isagogæ*, soit hébraïque, soit grecque, un *Enchiridion* chaldaïque, un grand lexique hébreu, appelé *Thesaurus*, un lexique grec...., une grammaire de Rabbi David. Il a mis sous une forme latine le livre appelé *Ephod*, contenant une grammaire hébraïque, un autre livre appelé *Cheïor*, c'est-à-dire; « la couronne », où il est question des noms divins. En outre, il a écrit sur tout l'Ancien Testament, des notes qui sont contenues dans plusieurs tomes, une « chaîne d'argent » sur le Pentateuque, comprenant six grands volumes, une « chaîne d'or » sur tout le Psautier, où sont réunis les commentaires des Hébreux, des Grecs ou des Latins... sans compter les sermons sur les Évangiles, Ésaïe, Joël, Zacharie, l'Apocalypse, prêchés au peuple. Et il a composé sur les Épitres de saint Paul, qui sont lues pendant l'avent, un grand nombre de discours.... » Ajoutez encore qu'un tel homme a trouvé le temps de publier l'*Odyssée* et neuf chants de l'*Iliade* avec des scholies. — On reste confondu de l'activité prodigieuse d'un des grands ouvriers de la science sacrée. Celle-ci n'a d'égale que celle d'Érasme. Dans la renaissance de la pensée religieuse au XVIe siècle, Pagnini est plus qu'un nom. Son influence se traduira par le nombre considérable des éditions de ses œuvres et les emprunts des savants qui s'en sont largement servis, même sans le nommer toujours[1].

Grâce à ces travaux, les etudes bibliques sont en faveur. Et dans plus d'un couvent, des moines hardis lisent ou commentent l'Écriture en s'inspirant des méthodes nouvelles[2].

1. Champier au Cardinal de Tournon, dans l'*Isagoge ad litteras sacras*. Édit. de 1536. — Pagnini mériterait une étude particulière. Les sermons dont parle Champier sont perdus.

2. A. M., Grenoble. BB. 11, f° 71 v°. Interdiction au « lecteur » des Mineurs « de lire » Saint-Paul (9 juin 1536).



Mais la science sacrée n'est déjà plus seulement le fait des théologiens professionnels. Voici les lettrés, les laïques qui s'en emparent. Des humanistes, des courtisans, des femmes même lisent les Livres Saints ou les traités qui les expliquent. Tel est l'engouement pour saint Paul, qu'on le traduit de nouveau en 1531, que les poètes lui consacrent leurs odes ou leurs épigrammes, qu'un commentaire, comme celui de saint Thomas, imprimé trois fois, de 1522 à 1532, n'a pas moins de succès que des romans de chevalerie ou des chroniques d'histoire. Fait plus significatif! Les beaux esprits ne se contentent point de lire : à leur tour, ils interprètent. La création des lecteurs royaux a consacré le changement qui s'accomplit. Parmi eux, en effet, si Vatable et Danès sont prêtres, Paradis, Guidacerius ne le sont pas. Et on comprend qu'en 1533 la Sorbonne se soit émue de ces « particuliers, simples grammairiens » ou réthoriciens « non ayans estudié en la faculté » qui s'efforcent de lire publiquement et interpréter « la Saincte Escripture ». Contre le mouvement général, que peut-elle? Les plaintes sont vaines. L'exégèse n'est plus un domaine fermé, réservé à quelques initiés, elle devient une province de la science, ouverte librement à tous. En 1527, Champier a éprouvé le besoin de nous donner ses *Theoremata* sur saint Paul. En 1529, c'est Nicolas Bérauld qui écrit un petit traité sur deux Psaumes. Surtout, dans les centres où, depuis vingt-cinq ans, les méthodes nouvelles ont pénétré, cette curiosité des choses religieuses est en éveil. On ne lit plus seulement les *Adages* d'Érasme, mais ses *Colloques*, ses *Paraphrases*, sa *Paraclesis*. Des maîtres ès arts commencent à enseigner le grec et l'hébreu dans les collèges, comme à celui de Bouet, à Caen, et au collège de Guienne à Bordeaux[1]. Ici, ce sont des laïques, des grammairiens qui

1. Pour Caën, voir Prentout. *Renovatio ac reformatio in universitate Cadomensi* (1901), et *la Réforme en Normandie et les débuts de la Réforme à l'université de Caën* (*Rev. historique*, 1913). — Bordeaux, Gaulieur, *Hist. du collège de Guyenne* (1874).



se transformeront en exégètes : tels Buchanan et Charles de Sainte-Marthe qui écriront des « Paraphrases » sur les Psaumes. Quand l'exemple vient de haut, comment s'étonner que des régents, à peine frottés de latin ou de grec, se mêlent de commenter l'Écriture Sainte, et se targuent d'en remontrer aux autorités officielles qui n'en imposent plus ?

A la longue même, et par la force des choses, les méthodes nouvelles vont forcer les vieilles enceintes. On ne résiste pas au courant, alors que toutes les sciences se transforment, qu'à Rome, l'enseignement des langues est en honneur. Les théologiens les plus orthodoxes, s'ils sont intelligents, ont fini par comprendre que les conditions de la controverse font de l'étude des textes une nécessité. L'argument d'autorité ne suffit plus. Pour répondre à des adversaires qui citent l'Écriture, il faut soi-même se servir de l'Écriture ; la Bible ne peut être leur monopole. Et, dès 1523, un polémiste averti, comme Clichtowe, s'est placé résolument sur ce terrain. A son tour, la jeunesse pousse au mouvement. Dans ces collèges où étudiants en arts et en théologie se trouvent parfois confondus, tous aspirent à la culture nouvelle. Ils sont las du *pro* et *contra*, des distinctions, des abstractions, des syllogismes ; ils ont goûté aux charmes de l'éloquence comme à la moelle de l'érudition. Beda peut se plaindre avec raison, devant l'assemblée des maîtres, que les jeunes se détournent de plus en plus des questions spéculatives et dogmatiques. Dans leurs épreuves pour les grades, ils s'en tiennent à des problèmes d'ordre moral et positif. « Si on n'y prend garde, ajoute le terrible censeur, cela sera pernicieux à nos études. » Assurément. Mais se flatte-t-il de brider ces aspirations intellectuelles[1] ? Si on ne veut dépeupler les facultés et fermer les chaires, c'est, somme toute, à la jeunesse qu'appartiendra le dernier mot.

1. *Lib.*, *Concl.*, f° 236, 10 juill. 1530. — En 1532, ce sont les bacheliers, accusés à leur tour de ne plus fréquenter les leçons de la faculté (*id. ibid.*, f° 245).



A Bourges, avant même 1535, il semble bien que sur la demande d'un des maîtres, Michel Simon, la faculté ait interdit aux écoliers d'apporter d'autres arguments que la Bible dans leurs disputes[1]. A Caen, où dominent les influences érasmiennes et fabristes, vers la même époque, il y a des théologiens initiés à l'étude des langues. A Paris, en 1530, la faculté des arts réclame une réforme des études théologiques qui substitue à la dialectique l'étude des Livres Saints et des Pères[2]. Cet appel n'est pas entendu, mais déjà en Sorbonne et en Navarre, dans les disputes publiques, les nouvelles méthodes commencent à prévaloir[3]. Quelques maîtres vont plus loin, tels J. de Gagny, qui en 1532 et 1533, fait au collège de Navarre des leçons sur l'épître aux Romains[4]. Dans quel esprit, lui-même va nous l'apprendre. Il a voulu, dit-il, se servir des manuscrits latins et grecs, étudier les vieux commentateurs, tels que Théophylacte, Origène, saint Ambroise, saint Augustin et saint Jérôme. Ainsi, plus de gloses empruntées aux scolastiques. Plus de scolastique non plus dans la forme même de l'exposition. Gagny essaie non seulement d'être clair, mais élégant. Il s'excuse « à peine sorti de la vieille théologie, de ne pouvoir parler qu'avec effort la langue latine, quelle que soit d'ailleurs sa passion pour les lettres ». Et enfin, ce qui est plus remarquable, il cherchera dans l'épître, non pas une doctrine « convenue », mais la pensée même de l'apôtre. Pour en dissiper les obscurités, il l'étudie à la lumière de l'histoire. Il dira par exemple avec Origène : « Les œuvres que l'apôtre répudie, qu'il blâme, ne sont pas les œuvres de justice qui sont inscrites dans la Loi,

1. N. Weiss, *la Réforme à Bourges*.... B. P. F. (1904). — Prentout, art. cit.

2. Du Boulay, VI. p. 227.

3. Budé, *De studio litterarum*.... p. 6. « Nunc porticus duæ orthodoxiæ, Sorbona et Navarra et philosophiæ *theologicæ* tanquam oracula... et Latinae jam et Atticæ Minervæ non modo sedendi locum, sed etiam loquendi inter disputantes dederunt. »

4. J. Gagnœi, *Epitome paraphrastica enarrationum... in epistolam d. Pauli apostoli ad Romanos*, Paris, 1533.

mais celles dont se glorifient ceux qui les observent, suivant la chair de la Loi : la circoncision, les rites des sacrifices, l'observation du Sabbat et des néoménies ». Il remarquera que Paul ne parle que des œuvres faites « sans la grâce », que ses prescriptions sur le choix des aliments ne s'appliquent qu'aux pratiques juives. Il ajoutera sur la justification et le mérite : « Dieu n'est le débiteur de personne. » C'est toute l'interprétation érasmienne qui reparait[1].

Qu'un tel enseignement ait pu être donné sans que l'auteur fût inquiété, rien ne prouve mieux la force des idées nouvelles. D'autres faits sont suggestifs. En 1532, par une délibération du 15 octobre, la faculté autorise la mise en vente de la Bible de Robert Estienne. N'oublions pas que c'est précisément la Bible que précède le court sommaire où nous lisons : « Nous sommes justifiés par la foi dans le Christ, foi qui opère par la charité[2] ». Ayant le vent en poupe, étudiants et maîtres s'enhardissent. En 1530, un augustin, en passant ses épreuves de la maîtrise, soutient que « l'Église ne peut obliger sous peine de péché mortel ». La même année, c'est Mazurier qui, présidant des épreuves sorbonniques, reprend quelques-unes de ses thèses de Meaux[3]. On l'invite, il est vrai, à ne pas réveiller les discordes mal assoupies. Mais, dans la vieille demeure, l'air pénètre de toutes parts. Vainement, le parti intransigeant entamera une dernière lutte. Après l'exil de Beda (1534), l'action réformatrice des pouvoirs publics va élargir encore l'accès.

Le 20 janvier 1536, le Parlement promulgue tout un ensemble de mesures destinées à réformer la faculté de théo-

1. J. Gagnœi, *Epitome.*, Préf. *Id.*, f° 24, f° 26 v° notamment. On publiera également à Paris, en 1533, l'*Explanatio symboli . . et decalogi* d'Érasme.

2. *Lib.*, *Concl.*, f° 255 (15 oct. 1532). — Délibération intéressante qui prouve qu'on ne considérait pas du tout le « sommaire » comme un manifeste « protestant ».

3. *Id.*, *ibid.*, f°s 233 v°, 235 (14 mai, 16 juillet).



logie. Abaissement des droits, règles pour la résidence et la présence des maîtres, forme des épreuves, telles étaient les premières garanties édictées pour le bon ordre des études. Mais il y a plus ; la cour fixe les programmes. Elle entend que, outre les lectures habituelles faites dans les couvents et les collèges, il y ait « quatre lectures ordinaires du vieil et nouveau Testament tous les jours, » du 12 novembre au 31 août. Deux de ces lectures seront faites à Navarre, le matin, de sept à huit, et de huit à neuf heures : deux autres, à la Sorbonne, l'après-midi, de une heure à trois heures. « Et sera la première lecture du matin des épistres des apostres, en commençant à celles de sainct Paoul, en continuant jusques à la fin, en y comprenant l'Apocalipse. Et la deuxième sera de l'un des Prophètes.... Et la première des deux leçons d'après disnée Esera des vangiles..., et la deuxième de l'un des livres du Pentatheucque.... Et seront lesd. lectures faictes avec l'apparat *interpretationis* et *expositionis* des sainctz docteurs anciens approuvéz par l'Église et des autres modernes docteurs réceuz et approuvéz en l'escolle de théologie. » Pour assurer la sanction de ces réformes, le Parlement imposait à tous les étudiants aspirant à la licence l'obligation « d'oyr par trois ans lesd. lectures [1] ».

La faculté de théologie pouvait s'opposer à l'arrêt de réformes. Elle n'était plus libre de tenir tête au courant qui l'entraînait. Sur ce point, le réformisme a cause gagnée. La théologie revient aux textes sacrés et aux Pères, et elle prend aussi de plus en plus ce rôle d'éducatrice morale que lui assignaient les humanistes. Par là, elle travaille encore au réveil des idées mystiques qui, parallèlement à la renaissance des Saintes Lettres, allaient se propager dans le pays.

1. A. N., X[1a] 1539, f° 37 v°, 38. — Le 4 mai, la faculté avise la cour qu'elle a nommé les maîtres chargés de faire les lectures imposées (f° 242 v°).



III

Si tant d'âmes se penchent sur la Bible, ce n'est point seulement pour en retrouver le texte pur, c'est surtout pour y puiser une foi.

Ames douloureuses, âmes inquiètes, assoiffées de vérité ou éprises de perfection, et qui veulent croire, parce qu'elles veulent vivre. Savoir ne leur suffit plus. La Renaissance avait eu beau délivrer l'esprit des formes barbares ou des formules vides, dénouer ses liens pesants et lui rendre ses larges ailes. Où l'avait-elle conduit? L'homme a pu scruter le ciel, découvrir les continents ou mesurer la terre, retrouver les chefs-d'œuvre de la sagesse et de l'art, entasser l'or, affiner et embellir son costume et sa demeure, s'affirmer partout comme le maitre de cette nature qu'explore son intelligence et que dompte sa volonté. Au terme de ce magnifique effort que retrouve-t-il encore? Lui, et toujours lui. Il semble qu'une voix mystérieuse lui dise : « Par toi seul, tu n'iras pas plus loin ». Mais n'ayant pas réussi à se dépasser, il ne parvient pas à se connaitre. Ses conquêtes n'exaltent que son orgueil. Faible dans sa force, pauvre dans ses richesses, il n'est pas plus heureux. Ses découvertes ne lui ont point ouvert les horizons qu'il cherche : l'infini. La science aura toujours ses limites ; seul, immense est l'amour. Les biens matériels n'ont point approché de ses lèvres l'eau pure dont il est avide : l'espérance. Elle ne jaillit que de cet abîme du mystère où nous devons puiser à pleine coupe[1]. — Et enfin, dans cette lumière joyeuse du siècle, un point

1. Dès 1517, le grand humaniste anglais, John Colet, exprime à Érasme ces sentiments. Ils commencent alors à se répandre. Allen, t. II, p. 599 : « Nihil melius pro hac brevi vita quam ut pure et sancte vivamus ac quotidie dare operam ut purificemur et illuminemur et perficiamur... Meo judicio nulla alia via assequemur quam ardenti amore et imitatione Jesu » (juin 1517).



reste obscur : sa destinée. Ce qu'il voit, ce qu'il sait, c'est qu'il cessera d'être. Oh! cette angoisse de la mort! Comme par un contraste cruel, elle pèse sur ces érudits, sur ces poètes charmants qui dans le vertige de la fête sentent déjà la main implacable et glacée. — « Je suis la Terre, mère des choses — Pourquoi pleures-tu? — Pourquoi? N'y a-t-il pas lieu de pleurer pour une mère, quand elle voit ses malheureux fils succomber à une destinée incertaine, » et allant là où toutes choses finissent « se ruer eux-mêmes aux coups de la mort[1] ». — Cette plainte du vieux régent de collège, ils la redisent tous. Il y a comme un son voilé dans leur enthousiasme douloureux où perce l'angoisse de leur cœur.

Ce n'étaient point là des idées nouvelles. Le sublime lieu commun de la philosophie antique s'était transmis aux siècles chrétiens, et l'Église l'avait rendu populaire, en le chantant dans ses hymnes ou en le peignant sur les murs de ses cloîtres. Mais le tourbillon funèbre évoqué par un Holbein ou un Orcagna ne poussait point au désespoir. Il n'était que la leçon de la mort, non la négation de la vie. Ces chairs qui tombent, ces os qui se choquent, ces mâchoires qui grimacent, fantômes de sépulcre qui, passant dans un vertige, nous prennent par la main, nous poussent, nous entraînent, ne font horreur qu'à nos yeux. Sous la forme qui se détruit, l'âme demeure. Cela, l'homme le savait. Il pouvait craindre la justice de Dieu, non l'anéantissement de son être. — Et voici que, de nouveau, c'est la seule question sur laquelle il hésite. Une philosophie négatrice enlève à sa raison le droit de conclure; elle lui murmure que, hors la vie présente, il n'a plus de fondement, qu'il n'est lui-même qu'un point dans la durée, une étincelle dans la nuit[2]. Qu'un stoïque, comme Dolet,

1. Massebieau, *De Ravisii Textoris comœdiis*, Paris, 1878 : sur le dialogue *Terra et Homo*, p. 44.

2. Érasme a signalé, nous l'avons vu, ainsi que Budé, les progrès de

affecte de se résigner! qu'il mette son orgueil à ne se survivre que dans sa gloire ou dans ses fils! Les autres ne veulent pas. Ils ne peuvent pas. Tels les naufragés qui cherchent l'épave brisée qui flotte encore. Et quand ils l'ont trouvée, avec quelle passion ils l'étreignent. « Je me jette sur le seul Jésus, s'écrie Bourbon, je me donne tout entier à lui, et par sa protection je méprise toutes les tempêtes que fait souffler le monde. O Christ! Je me jette à tes pieds. Toi seul peux diriger notre course incertaine dans ces périls aveugles, toi seul, nous secourir sur nos navires brisés. Qui possède le Christ, possède tout[1]. » Par cette croix qui se dresse sur les flots humains, ils ont enfin le salut, la paix, la vie. « Notre seule espérance, s'écrira Boyssoné, c'est que nous ressusciterons avec le Christ, et comme lui, pour toujours. Non, les Écritures divines ne nous trompent point, celles qui tant de fois nous enseignent l'éternité de la vie[2]. »

Imaginez dans des milliers d'âmes ces sentiments que les plus hautes expriment, vous pouvez comprendre maintenant la profondeur, l'intensité de ces énergies mystiques qui se réveillent de tous côtés. Et si, précisément, elles se réveillent dans ces années de notre histoire, c'est que Lefèvre, Luther leur ont donné une force incomparable, mais c'est aussi que le paganisme et l'incrédulité, montés à la surface, ont assombri les âmes. Jamais, dans cette apothéose de la raison comme de la volonté humaine, il n'a paru plus nécessaire aux vrais chrétiens de rappeler à l'homme sa faiblesse et de le ramener, par l'humilité, dans les bras de Dieu.

Dans cette crise morale, ce qui va renaître d'abord, c'est la doctrine qui répond le mieux à ces besoins d'âme :

ce matérialisme importé d'Italie. — Le sentiment de la brièveté de la vie est fréquemment exprimé par les poètes.

1. *Nugae* (1533). Épître dédicatoire.

2. *Lettres*. Boyssoné à Mathieu Mopha (1536), *Rev. des Langues romanes*, déc. 1896.



l'augustinisme. A l'exemple de l'Allemagne, des Pays-Bas, la France va rendre le grand mystique à la lumière. Elle ne le connaissait plus. Nos imprimeurs s'étaient bornés aux œuvres restées classiques au moyen âge, comme les traités dogmatiques et la *Cité de Dieu*. Mais, en 1530, un libraire de Paris, Augereau, demande à la faculté de théologie la permission d'imprimer l'édition d'Érasme[1]. Sur son refus, il passe outre, et, en deux ans, fait sortir de ses presses le texte intégral. Par surcroît, on publie les traités spécialement consacrés au problème qui occupe tous les esprits. En 1534, à Paris encore, paraissent les deux opuscules sur « la Nature et la Grâce », « la Foi et les Œuvres »; en 1536, à Lyon, les *Retractationes*. En 1533 et en 1534, Augereau édite également deux opuscules de saint Prosper, le plus fidèle défenseur de l'augustinisme, l'un « contre les ennemis de la grâce de Dieu », l'autre « sur la grâce et le libre arbitre ». Il n'est point jusqu'au livre célèbre du *de Spiritu et litera* qui ne soit, et à deux reprises, donné au public; or, on sait la place qu'il a tenue dans la théologie de Carlstadt et de Luther[2].

On ne se borne pas d'ailleurs à éditer les textes. Déjà, en 1529, circule un recueil de pensées empruntées au « Commentaire sur les Psaumes »[3]. L'année suivante, c'est un religieux qui publie une « exégèse sur le canon de saint Augustin ». A leur tour, les humanistes s'en mêlent. On ne saurait nier, par exemple, l'influence qu'a exercée l'augustinisme sur les doctrines néo-platoniciennes d'un Chéradame. Elle s'accuse bien plus encore dans le petit commentaire que Nicolas Bérauld rédige, en 1529, sur les Psaumes 71 et 130. L'austère érudit

1. *Lib.*, *Concl.*, f°230 v°, 1er fév. 1530. — Le 15 février, un autre libraire. Chevalon, demande la même autorisation pour une édition « corrigée », La faculté nomme des juges sur cette requête.

2. Panzer. Paris : n° 2393, 2397. — Lyon, n° 838. — Pour saint Prosper, Id., Paris : n° 2301, 2394.

3. *Id.*, Paris : n° 1832. *Principalium sententiarum in explanationem libri Psalmorum d. Augustini annotatio.*

qui éprouve le besoin de traduire ses aspirations religieuses a lu le livre sacré, mais c'est avec Augustin qu'il l'interprète. « Il n'y a pas d'autre justice pour l'homme sur cette terre, écrira-t-il, sinon de vivre par la foi qui opère par l'amour[1]. » Et c'est là assurément tout saint Augustin dont il n'aura plus qu'à développer les définitions célèbres sur la justice de la Loi et la justice du Christ, le mérite et la grâce, la science et l'humilité. Bérauld est si pénétré des doctrines du maitre qu'il en retrouve même l'accent. « Tu sais, ô Seigneur, que mon cœur ne s'est point exalté, que mes yeux ne se sont point gonflés d'orgueil... quand j'ai entrepris cette œuvre ardue, et, je l'avoue, bien supérieure à mes forces... mais je savais qu'à celui qui espère en toi ne manque jamais le secours de ton esprit. » N'est-ce point là comme un souvenir des Confessions?

Dans quelle mesure l'augustinisme a-t-il contribué à propager ces doctrines de l'humilité, de la grâce, de l'amour, il est difficile de le dire. Mais si nous pouvons en démêler les traces dans la pensée religieuse d'un Gérard Roussel, nous sommes fondés à croire qu'il n'est pas étranger à ce retour à la vie contemplative dont les cloitres d'abord nous offrent l'exemple. Au milieu de cette nuit où végètent encore tant d'ordres religieux, quelques points s'éclairent. Ils nous permettent de repérer le réveil de la spiritualité dans cette société brillante, si éprise de la grandeur de l'esprit et du progrès matériel.

En ce sens, malgré ses moyens extérieurs, ses procédés violents, la réforme monastique, commencée à la fin du XVe siècle, et toujours poursuivie, n'a pas été tout à fait vaine. Dans ces couvents épurés, les préoccupations intellectuelles se font jour comme les influences mystiques. C'est, à Paris, Saint-Victor, où sont éditées en 1526 les œuvres des grands mystiques du XIIe siècle. C'est, à Tours, le mouvement com-

1. N. Bérauld, *Psalmi LXXI et CXXX enarratio*, Paris, 1529.



mencé par les Fernand, qui se continue à Saint-Martin ou à Marmoutiers. Pas de centre peut-être où Érasme ne soit lu aussi complètement, aussi avidement. On y reçoit les premières éditions de ses œuvres maîtresses : la *Méthode* et les *Paraphrases*. Tout près de ses livres trouvent place ceux de saint Augustin et de saint Prosper. Avec les méthodes nouvelles pénètrent à leur tour les doctrines de la foi et de la grâce[1]. Ce sont les Chartreux eux-mêmes dont Érasme a fait l'éloge ému dans ses *Colloques*. Toute une littérature mystique renaît dans ces solitudes. Et il semble bien qu'un de ces fragments soit un petit traité destiné aux novices, l'*Excitatorium divini amoris*, rédigé en 1534, et où se trouvent des passages exquis de fraîcheur et de paix. L'auteur veut nous démontrer la vanité de la science[2]. « L'étude des lois est une chose belle; la connaissance de la philosophie, une chose remarquable; très désirable encore est la profession de la théologie. Mais, pour qui écoute Jésus, tous ces biens ne sont qu'une sottise. » Sur ce thème, on devine les développements. C'est toute la théorie du renoncement intellectuel. Mais ici point de raisonnements; ni dialectique, ni syllogismes. En revanche, les images abondent. Dans ce mystique, il y a un poète, et son commerce étroit avec Dieu lui fait sentir plus intimement encore les liens secrets qui unissent l'homme à la nature. Il aime à prendre ses comparaisons à la lumière, aux plantes, aux animaux. « Marchons, écrira-t-il, dans la clarté de Dieu. De même que les abeilles de leurs ailes légères se posent sur les fleurs des arbres ou des herbes, et, innocente déprédation, leur dérobent

1. Ces éditions sont conservées aujourd'hui à la Bibl. mun. de Tours. De cette fermentation intellectuelle à Marmoutiers on a des indices dans les démêlés d'un des moines, Salignac, avec la Sorbonne, en 1534. A. N., *Lib.*, *Conclus.*, MM. 248, f° 4 (28 janv.)

2. B. M., Grenoble, n° 402, f° 4. — Et cet autre passage : « Procul a nobis sint omnia volumina librorum in quibus de virtutis speciositate disputatur. Adsit nobis liber ille qui scriptus est intus et foris qui Christum signat » (f° 170). L'auteur est sans doute un profès, d. Valerius.

leur suc pour en composer le miel très doux qu'elles donnent aux hommes, de même la pensée, de son vol rapide, venant se poser sur les jardins animés et verdoyants des Livres Saints, s'efforcera d'y puiser le suc de l'Esprit qui s'y trouve caché. » Que voici bien un peu d'air vivifiant des montagnes! Le mysticisme austère et tout moral de Marguerite ne trouve pas ces accents-là.

Ailleurs, c'est Lérins réformé par une des intelligences à la fois les plus ouvertes et les plus chrétiennes de ce temps, le prieur claustral, Denys Faucher. Écrivain fécond, poète, historien, orateur, mêlé à toute la renaissance intellectuelle du Midi, ami et correspondant d'Arlier et du groupe de Nîmes, en relations étroites avec les parlementaires d'Aix, Faucher est, avant tout, un religieux [1]. Dans ce nombre considérable d'œuvres, en partie perdues (beaucoup sont manuscrites) nous voyons vite vers quelles questions se tournent ses préoccupations intimes. Il a écrit sur l'érudition sacrée et composé des leçons sur saint Paul. Mais il a rédigé surtout à l'usage de ses moines des petits traités de vie intérieure sur l'amour divin, la pénitence, la croix, le mépris du monde, dont on devine les directions. Faucher avait rattaché Lérins à la congrégation du Mont-Cassin. En 1530, par la réforme de Sainte-Marthe, à Tarascon, il va également montrer comment les monastères de femmes doivent être reconstitués.

Il n'est point d'œuvre, peut-être, qui ne témoigne davantage du rôle nouveau des femmes et de la part qu'elles prennent à la culture de leur temps. Les conseils d'Érasme ont été suivis, comme aussi l'exemple d'une Marguerite [2], et pour répondre à ces besoins, les réformistes catholiques vont

1. Sur Faucher, voir *Mém. de la Société des Sciences de Cannes*, 1873. Tournaire. — Il y aurait une étude très curieuse à faire sur Faucher et son action réformiste. — Le catalogue de ses œuvres se trouve à Arles (B. M.) dans un recueil qui lui est consacré. Des fragments de ces œuvres et de sa correspondance sont conservés à Carpentras et Avignon.

2. Cette influence de Marguerite sur le développement de la culture intellectuelle chez les femmes est indiquée par Voulté. *Épigram.*, I, p. 16.



appeler les femmes à une pratique plus éclairée de l'Évangile et à une éducation plus moderne de l'esprit. La réforme disciplinaire n'est, à leurs yeux, qu'un moyen; la réforme morale et intellectuelle, le but. Devant les sœurs, Faucher lit et commente tout ensemble la Bible et les Pères, saint Ambroise, saint Cyprien, saint Jérôme, saint Augustin, et aussi les traités de Gerson. Il veut qu'elles s'entretiennent des « choses saintes », sans négliger la philosophie, les sciences et même la « science politique ». Elles apprendront le latin, pour lire les grands écrivains dans leur texte. Et aux critiques qui lui reprochent ses innovations, le moine réformateur répondra que la femme ayant une intelligence égale à l'homme doit recevoir une instruction égale. Ainsi la vie religieuse ne doit pas être seulement une discipline extérieure, mais la culture de l'âme; le couvent est tout ensemble un cloître et une école. Sous cette direction ou celle de la supérieure établie par Faucher, sœur Scolastique, Sainte-Marthe devient vite un foyer de piété et de savoir. « Tu m'as salué, écrit Arlier à une religieuse, d'une lettre chrétienne et savante », et il la félicite de consacrer ses veilles « à Dieu et à l'étude ». A une autre il conseille, si « elle aime le Christ », de se vouer à la culture des lettres[1]. De ce couvent réformé, Faucher fera également une maison d'éducation. Il y appelle les jeunes filles de la bourgeoisie riche de la Provence. Voici déjà, avant le XVIIe siècle, l'enseignement des femmes qui apparaît.

Sainte-Marthe est peut-être à part. Mais dans d'autres communautés de nonnes, on trouverait tout au moins, ce renouveau de spiritualité chrétienne. Et, par exemple, en Languedoc, c'est bien pour des religieuses du diocèse d'Albi, qu'est écrit un traité de mystique « le sentier... de dévotion et contemplation intellectuelle » qui n'est d'ailleurs que la tra-

1. Corresp. d'Arlier, B. M. *Mejane*. Aix, n° 200, p. 65, 83. Nous voyons par cette lettre que Voulté devait se rendre au couvent.



duction d'un ouvrage plus ancien[1]. A Fontevrault, où les deux abbesses Renée et Louise de Bourbon ont rétabli la règle, cette sève de vie religieuse provoque une éclosion de petits livres de spiritualité. Nous en avons au moins un recueil (un peu postérieur, il est vrai) bien curieux par les tendances qu'il révèle et les directions qu'il affirme. C'est une suite de méditations sur l'Eucharistie, les cinq plaies « qui navrent le cœur de Notre Seigneur », le cantique d'Ezéchias. Elles se ramènent à ce double principe. « Toutes les ymaginations et contemplations doibvent estre fondées en raison et en vérité de l'Escripture saincte. » Tous les esprits et âmes qui adhèrent à « Jhesus par foy et amour sont ung esprit misticque avecques luy[2] ». Ainsi, rien d'ascétique dans ces conseils. Ce qu'ils recommandent, c'est la religion intérieure, et, par elle, la foi « qui fait germer et fructifier les bonnes euvres », sauve les pécheurs, fortifie les fidèles, augmente et accroît les justes, la « charité très joyeuse qui supporte les tribulations ». Quelle est l'origine de ces traités? Nous l'ignorons. Ont-ils été écrits spécialement pour ces religieuses, nous ne le savons pas davantage. Mais il est facile d'y reconnaitre, dans les idées, comme dans la forme, l'influence de Lefèvre et de Marguerite. Telle analyse subtile de l'amour divin rappelle singulièrement la manière de la reine de Navarre. Certainement, le *Miroir* a passé par là.

Il n'était point inutile d'insister sur ces petits centres de spiritualité religieuse. Par ce fait que les éléments mystiques s'y rencontrent très divers et très mêlés, nous pouvons comprendre pourquoi les couvents, même de femmes, donneront des adeptes à la Réforme. Mais ces milieux, en quelque

1. Le traité est traduit par un Mineur de la province d'Aquitaine pour deux couvents de religieuses avec « l'adveu et approbation » du vicaire général d'Albi, Anne Régin. Il fut imprimé à Toulouse. (Paris, B. Un., n° 935.)

2. B. M. Poitiers, n° 96 (345) : f° 121, f° 122 v°. — Ce traité est dans



sorte professionnels, ne sont pas les seuls. Ces aspirations se retrouvent un peu partout. Et elles vont faire éclore, de 1520 à 1540, un certain nombre d'écrits qui presque tous appartiennent à l'évangélisme de Meaux, ou simplement à l'Évangélisme, sans qu'on puisse toujours retrouver leur origine, ni les classer dans un parti [1].

Les vieux traités comme l'*Imitation* peuvent être encore lus et goûtés. Ils ne suffisent plus [2]. Les besoins nouveaux veulent une forme nouvelle. Et tel est le rôle de ces petits livres, — d'un format portatif, composés parfois de quelques pages, manuels de méditations et de prières, — d'être, entre les mains pieuses, le complément nécessaire de l'Évangile. Ce ne sont point des maîtres de doctrine, mais d'édification. Ils ne raisonnent point sur la grâce, le mérite, la liberté; ils nous parlent simplement de notre impuissance, de la bonté de Dieu, de foi et d'amour. Ils n'enseignent point une théologie, mais une confiance. Qu'importe donc leur auteur? On les lit parce qu'ils consolent, qu'ils affermissent, qu'ils purifient et qu'ils donnent l'aliment qu'on cherche, moins un système qu'une spiritualité.

Cette littérature, nous en avons saisi, avant même le mouvement luthérien, les origines. Mais après 1520, elle prend un remarquable essor. En 1521, paraissent à Paris des « Mélanges d'allégories et de sentences morales empruntées aux deux Testaments ». Curieux traité, rédigé encore

un recueil qui vient de Fontevrault et comprend plusieurs fragments : les statuts de réforme (1521), un traité de l'Eucharistie et trois autres petits traités. — L'auteur de ces traités est peut-être Caroli.

1. Hauser (*Études sur la Réforme*) a étudié ces petits livrets mystiques du XVI[e] siècle. Mais son étude offre précisément une lacune de 1520 à 1540. Après 1540, il semble que la démarcation soit plus nette entre écrits catholiques et écrits protestants.

2. Les éditions ou traductions de l'*Imitation*, très fréquentes à la fin du XV[e] siècle, au début du XVI[e], sont beaucoup plus rares dans cette période. On ne peut signaler d'éditions latines de 1522 à 1536 et qu'une traduction française de 1535, sans compter celle de Dolet.



sous une forme scolastique, avec des distinctions, des divisions, mais où s'affirme déjà l'esprit nouveau. L'auteur est un « moderne », et il le dit. Il s'attaque à la dialectique et à l'École. Ses préférences pour les anciens le rangent dans le parti de l'humanisme. Mais ses affirmations de la grâce dépassent singulièrement la culture lettrée. « Il n'y a pas d'œuvre, dira-t-il, qui n'ait besoin d'être épurée.... Se fier à soi n'est plus de la confiance, mais de l'aveuglement.... Seule l'humilité plaît à Dieu. » Et cependant, il n'attribue pas tout à la grâce. Elle n'est qu'un « commencement ». Elle opère « en nous », mais « avec nous », notre salut restant notre œuvre. Assurément, nous sommes ici dans le sillon ouvert par l'érasmianisme, et nous ne sommes plus surpris du succès que vont avoir les traductions de Berquin[1]. — Voici, à leur tour, les écrits mystiques parus sous l'influence directe de Meaux. C'est l'œuvre personnelle de l'évêque d'abord, cette traduction des *Contemplationes idiotæ* éditée en 1519, et qui, après une éclipse passagère, apparaît de nouveau à l'horizon intellectuel. En 1530, le petit livre est publié encore à Paris, et il recevra une troisième édition en 1535[2]. Ce sont encore les chansons spirituelles, qui commencent à circuler et deviennent un moyen usuel d'édification populaire[3]. En dépit même des défenses antérieures, on n'hésite pas à traduire l'*Oraison dominicale*, le *Credo*, les *Hymnes*, tant est profond ce besoin d'une initiation à la prière évangélique et à la liturgie. Et ce sont enfin, sous une inspiration plus nettement protestante, des prières tirées de la Bible, des recueils de textes évangéliques qui vont

1. *Allegoriarum moraliumque sententiarum in utrumque divine legis instrumentum... Miscellanea.* — Le livre est dédié à Michel Bodet, évêque de Langres, 13 février 1521.

2. Chez Simon de Colines.

3. L'évêque de Senlis, lui-même, Guillaume Petit compose un recueil de ce genre : *Tres dévotes oraisons*. Paris, S. de Colines, s. d. mais après 1525. Ce sont des prières au Christ, sur des Psaumes, ou à la Vierge, sur l'Ave Maria, destinées à être chantées.

contribuer à répandre ces doctrines du néant de l'homme et de la grâce[1]. — En 1529, ce mouvement a déjà trouvé son expression la plus complète dans la plus célèbre de ces œuvres mystiques : « le livre de vraye et parfaicte oraison ».

Manuel pratique, dont les matières mêmes indiquent le dessein : « Le sermon sur la montagne », « trois briesves expositions sur le Pater Noster, » une sur l'Ave Maria, le Credo, les dix commandements, « aulcunes bénédictions de la table avec actions de grâces, » et aussi, deux homélies de saint Chrysostôme « pour apprendre la manière de prier Dieu » et « les psaulmes pénitentiaux par manière d'oraison ». Cette œuvre est à la fois un catéchisme, un recueil de prières, un livre de piété[2]. Il est probable qu'elle fut composée par Berquin. En tout cas, point de traité qui nous montre plus clairement l'accord des aspirations qui, sous le nom large et vague d'Évangélisme, tendent à susciter une renaissance morale. L'auteur a puisé, nous l'avons vu, aux écrits de Luther. Mais il subit tout autant l'influence de Lefèvre. Et ce que nous trouvons dans le livre, c'est encore moins l'exaltation de la foi que celle de l'amour. Le croyant a comme l'intuition de l'absolu et de l'infini. Au-dessus de l'Église, au-dessus de l'Écriture, affranchi de la contrainte des « loix et cérémonies », il se sent libre ; libre, parce qu'en « union directe » avec Dieu. — « Je ne crois point seulement, écrira-t-il, que tout ce qui est dit ou escript de toy en la Saincte Escripture est vray : mais moy je croy davantage en toy, mettant toute mon espérance et fiance en toy. » Oh ! atteindre Dieu, le saisir, l'étreindre, le posséder, renoncer à tout, se dépouiller de tout, dans cet effort vraiment surnaturel du ravissement et de l'extase. Ne pas croire « en aulcun homme ne en moy mesmes, ne en mes

1. La tentative de Gringore fut reprise après lui. En 1527, paraissent à Troyes *les Hymnes communes de l'année translatez en françoys*, par N. Mauroy. Une autre traduction est publiée à Paris par Vérard.

2. Sur les éléments d'origine luthérienne, voir plus haut.

vertus ou bonnes œuvres... ne en ma prudence, ne en mes richesses, ne en ma puissance, ne entre aultre chose qui soit sur terre[1]... ». Cette exaltation du sacrifice donne à l'âme une joie indicible. Elle fait régner « suavité, doulcœur, fraternelle fiance... ». Elle est la paix de Dieu. Et quel charme cette sérénité, cet épanouissement donnent au livre! On ne peut s'en défendre en le lisant. Voilà une des fleurs les plus pures du mysticisme qu'il nous soit donné de cueillir[2].

Ces sentiments, qui rappellent si bien les entretiens de Meaux et le christianisme de Lefèvre, suffiraient déjà à mettre à part « le livre de vraye et parfaicte oraison ». Mais il y a plus. Si nous analysons les éléments doctrinaux dispersés dans ce recueil, nous voyons combien, malgré tout, la pensée de l'auteur reste avec la croyance traditionnelle. De cette Église d'abord, dont il ne connaît que trop les désordres, il demande à Dieu le renouvellement intérieur. Que Dieu prenne en pitié « évesques, curéz et presbtres » : qu'ils soient les bons ouvriers, qui puissent sauver « l'Église » par l'enseignement et par l'exemple. Mais cette action réformatrice n'est point conçue comme un bouleversement. L'auteur a le sentiment profond de l'unité. La réforme espérée doit venir, sans hérésie, sans schisme, comme un bienfait de Dieu, « éclairant » le sacerdoce. Elle ne peut toucher au pouvoir légitime des pasteurs de l'Église, à la juridiction conférée par le Christ même aux apôtres et à saint Pierre, qui ont reçu avec les clés le pouvoir de lier et de délier[3]. Catholique, la doctrine sur les sacrements, a un moment où sous l'influence de Farel et des évangéliques de Strasbourg

1. *Le livre de vraye et parfaicte oraison*, f° 54 v°, f° 55 (sur le *Credo*).

2. *Id.*, f° 36. « Donnez vostre saincte paix à noz cueurs affin que sans aulcune amertume regret et tristesse, ains en désir, joye et spirituelle liesse nous puissions vostre jugement attendre. »

3. *Id.*, f°s 30, 35, 58, 129. — *Id.*, f° 35 v°. « Gardez-nous d'hérétiques et scismatiques doctrines.... » — Toute cette théorie de la Réforme est empruntée à Lefèvre.



ou de Bâle, les réformés français commencent à n'y voir qu'un symbole. L'auteur écrira « nous sommes sanctifiez et faictz enfans de Dieu... à cause du baptesme ». Il affirmera la présence du Christ dans l'Eucharistie et parlera dans les termes orthodoxes du « très saint sacrement de l'autel[1] ». Catholique la conception de la pénitence. Elle maintient la confession et l'absolution sacramentelle. « Je congnois que tu as plusieurs fois effacé mon péché. Encore, sire, je demande que non seulement la coulpe de mes maulvaises œuvres soit lavée, mais aussi la malice de la volunté. » L'auteur croit que nous pourrons triompher des « affections de la chair », se prononçant ainsi contre la doctrine du péché invincible; et ce n'est point, comme Luther, la certitude du salut qu'il prêche, mais « l'espérance joyeuse[2] ». Catholique enfin la doctrine de la communion des saints. Nous y lisons cet hommage à la Vierge. « Très saincte dame, tu es miséricordieuse et pitoyable ainsi que ton filz Jésu-Christ, car ainsi que luy, tu ne as horreur et desdaing de nous, paoures pécheurs qui sommes tes enfans.... Donne donques, miséricordieuse dame... donne prières pour nous, lesquelles nous soient eaues pour nous laver des vices. » Nous ne pouvons douter « que tu ayes désir de nostre salut ». Dieu « à tes sainctes prières concède que nous faisions pénitence, en nous retirant de noz péchéz... ». Et avec la Vierge, qui peut encore nous aider? les anges qui offrent à Dieu « les prières humaines » et « toute la triumphante Église » par « la grâce

1. *Le livre de vraye et parfaicte oraison*, fº 49, 125. — *Id.*, fº 36, sur l'Exposition du *Pater*. « Donne nous aujourd'huy nostre pain quotidian de ta divine doctrine... et du précieux corps de ton benoist filz Jesu Christ, lequel il nous a laissé en testament soubz l'espèce de pain et de vin pour confermer nostre foy.... » Et encore fº 35 vº, sur la réception du « très sainct sacrement de l'autel... a son honneur et à nostre salut ».

2. *Id.*, fº 121 vº. — *Id.*, fº 71, 73. « Tout ce par quoy peult estre gardée chasteté. » — Remarquons que l'auteur parle beaucoup moins de la justification par la foi que par la miséricorde et la bonté de Dieu, fº 143 vº. « La miséricorde qui justifie les pénitens. »

et vertu que Dieu luy communique ». « Je croy vraiment qu'il y a communité chrestienne en toutes choses spirituelles : pourquoi je scay et suis tout certain que toutes bonnes œuvres, prières, veilles, abstinences, aulmosnes et tous aultres bienfaicts d'icelle communité... me viennent en ayde et secours [1]. »

Voilà assurément un des plus beaux témoignages de piété et d'esprit chrétiens que nous ait laissés cette génération. Et pour que ces pages débordantes de foi aient été consacrées du sceau de la mort, nous aimons à penser qu'elles furent bien la dernière œuvre, et comme la confession du « pauvre Barquin ».

IV

Les influences nouvelles qui pénétraient la pensée religieuse et la vie morale, devaient transformer également l'éducation.

Nulle œuvre qui, depuis le XVe siècle, soit plus chère à l'humanisme; nulle aussi qui, en France, réponde mieux aux aspirations de cette bourgeoisie lettrée et libérale qui, par les consulats et les échevinages, gouverne la plupart des villes. De ces municipalités, quelques-unes ont pu s'intéresser à la prédication; elles ne forment qu'une petite minorité [2]. Toutes, au contraire, regardent vers l'école. Dans une foule de centres, elles ont réussi d'abord à en prendre la direction, et cette sécularisation de l'école est un des faits les plus importants des débuts du XVIe siècle. Or, partout où la ville est maîtresse du choix des régents et des programmes,

1. *Le livre de vraye et parfaicte oraison*, f° 47, 50 v°, 51 v°, 52, 58 v°. — Ce caractère catholique sera accusé encore dans les éditions ultérieures de 1543 (Paris, Lyon) et 1545 (Anvers). — La doctrine des œuvres sera précisée et on ajoutera un sermon préparatoire à recevoir le « Sainct Sacrement de l'autel ».

2. Par exemple Nîmes (Hauser, *Études sur la Réforme. — Les consulats*. On trouverait à Grenoble des préoccupations semblables.



elle intervient dans un esprit réformateur. Il suffit de lire les délibérations des corps élus pour se rendre compte de l'immense effort tenté. Construction de locaux, augmentation du nombre des maîtres, règlements pour l'assiduité des élèves et la discipline, choix de recteurs capables ou renommés, contrôle des programmes, voilà les réformes que les villes accomplissent. Ces bourgeois se doutent de la valeur qui s'attache au savoir. En travaillant pour l'école, ils travaillent aussi pour l'influence de leur classe et leur suprématie [1].

Ils ne s'occupent point seulement des écoles de grammaire. Dans les grandes villes au moins, ils vont créer un nouveau foyer d'études : le collège. La petite école, en effet, celle où on apprend le « Cathon », le « Donat », quelques éléments de rhétorique, ne suffit plus. Pour donner un enseignement complet des langues, du grec comme du latin, là surtout où n'existe point de faculté des arts, il est devenu nécessaire d'ouvrir de nouveaux centres. Humanistes et municipalités se mettent à l'œuvre. A Lyon, en 1527, Champier et Aneau, de concert avec la ville, fondent la Trinité. A Dijon, en 1531, les échevins décident, à leur tour, la création d'un collège. A Bordeaux, en 1533, c'est le collège de Guienne, dont la jurade confie l'organisation à Jean de Tartas, puis à Govéa que Montaigne appellera « le plus grand principal de France [2] ». A Nîmes, en 1539, le consulat, plus ambitieux, demande et obtient une université. Les évêques, réformistes et lettrés, uniront à leur tour leurs efforts à ceux des villes. Tournon et Auch seront des créations ecclésiastiques, et, dès 1540, le nombre de ces enclos intellectuels ne cessera de progresser.

Voilà donc de nouveaux ateliers de culture qui se fondent

1. Voir *les Origines de la Réforme*, t. I, p. 315-328.

2. *Lyon*. Buisson, *Sébastien Castellion*, p. 17 et suiv. — *Dijon*. A. M., B. 175, f° 47 v° (13 déc. 1531). — *Bordeaux*. Gaullieur, *Histoire du collège de Guyenne*. — *Nîmes*. A. M., LL. 6, f° 238 (8 sept. 1539).

dans le royaume, et, pour les diriger, les villes n'hésitent point à faire appel aux maîtres les plus savants. Peu importe leur nationalité, pourvu que l'autorité publique les tolère. Peu importent même leurs croyances intimes, pourvu qu'officiellement ils ne soient point en délicatesse avec l'Église. Elles ne leur demandent point de brevet d'orthodoxie, mais seulement de savoir. A Bordeaux, par exemple, en 1534, parmi les régents appelés par Tartas ou Govéa, quatre sont flamands, partant sujets de Charles d'Autriche, un est espagnol, un autre portugais, et, bien que vivant en France, Buchanan cependant nous vient d'Écosse. Mais ce qui est plus remarquable, parmi ces maîtres beaucoup sont suspects d'être favorables à l'évangélisme luthérien. Cordier qui arrive à Bordeaux en décembre 1534 a dû fuir Paris au moment de la persécution des Placards; il ne tardera pas à se rendre à Genève. Charles de Sainte-Marthe finira à son tour par adhérer à la Réforme; un autre de ces régents, maître Nicolle Meret, est simplement un ancien moine, « apostat célestin surnommé le prédicant ». Assurément, voilà l'éducation des enfants en bonnes mains! On ne s'étonne point que, quand il faudra sévir, c'est dans ce milieu que la justice ecclésiastique ou royale cherchera les coupables[1]. A Nimes, en 1537, les consuls désignent pour l'école-mage un régent, Ymbert Pécolet, « lequel a longtemps que a esté intitulé *in materia hæresis* ». Sur le refus du préchantre épiscopal de l'instituer, ils présentent Caihas, non moins suspect, qui est refusé à son tour[2]. Remarquons qu'à Bordeaux, comme à Nimes, la municipalité est catholique, que, presque en même temps, elle se déclare contre « l'hérésie ». Mais elle est aussi gagnée à l'idéal nouveau de culture, et elle se préoccupe bien plus des progrès du savoir que des dangers de la foi.

1. Voir plus loin : ch. III, § 5.
2. Sur ces conflits, cf. Hauser, ouv. cit., p. 189 et suiv. — Ces pièces se trouvent dans Ménard. *Hist. de Nimes*, t. IV.



Cet éclectisme, nous le retrouvons également dans le choix des livres. — Peu d'époques où on ait plus écrit pour les jeunes, car il y a peu de sociétés où on les ait aimés davantage. Un grand érudit comme Cordier se fait professeur de grammaire et tient à honneur d'être le régent de jeunes enfants[1]. Alphabets, grammaires, manuels, recueils de pensées ou de sentences empruntées à l'antiquité, sous toutes les formes possibles, l'humanisme essaye de pétrir leur cerveau. Les « colloques scolaires », inaugurés en Allemagne, vont également pénétrer en France[2]. On sait que dès 1524, à Paris, Colines avait essayé de publier, en français, ceux d'Érasme. En 1526, R. Estienne édite la *Parænesis* de Brunfels, en 1527, « l'Institution chrétienne de la jeunesse studieuse » de Hegendorf, puis, en 1528 les « Dialogues » de cet écrivain et ceux de Mosellanus[3]. Les humanistes eux-mêmes les plus connus se piquent d'écrire pour la jeunesse. Érasme revise le « Cathon », en 1516. A son tour, Mathurin Cordier en donnera en 1533 une édition nouvelle. En 1535, Baif résumera à l'usage des écoliers son *de Re vestiaria*, et en 1536, son *de Re navali*. Dans ce flot d'ouvrages pédagogiques qui se déverse sur notre pays, comment distinguer les provenances? Pêle-mêle, libraires ou éditeurs publient et vendent tout — tout ce qui porte un nom cher aux lettres et une estampille de célébrité.

Il ne s'agit plus, en effet, de théologie, mais bien d'éducation et, ici, tout l'humanisme est d'accord. En 1526, on a publié, à Paris, le *Traité de l'Éducation des enfants* d'Érasme : en 1529, on éditera à la fois à Paris et à Lyon, son *Enchiri-*

1. Mathurin Cordier. Ed. du Caton (1533). « Complures risuri sint, sed ejusmodi irrisores ne pili quidem facio : modo ea re sperem consultum iri pueris, quorum utilitati sic me prorsus addixi, ut eorum gratia me ad infima quæque demittere nihil verear. »

2. Massebieau, *Les colloques scolaires au XVI[e] siècle*, Paris (1878).

3. Renouard, *Annales des Estienne*. — Sur le développement prodigieux des livres de pédagogie, cf. Buisson, *Répertoire des ouvrages pédagogiques du XVI[e] siècle*.



dion[1]. Mais on imprime, avec non moins de succès, les ouvrages pédagogiques de Melanchthon : dès 1522, à Paris, son « Résumé de la Dialectique », en 1523, ses *Institutiones rhetoricæ*. Quant à sa grammaire latine, les cinq éditions qui se succèdent de 1526 à 1532 prouvent quel est le crédit de l'auteur dans les collèges, bien qu'il soit le plus grand théologien du luthéranisme[2]. — On met entre toutes les mains les œuvres de Mosellanus, un ami, un disciple d'Érasme : sa *Pædologia* et ses *Dialogues*, où ne peut trouver à redire la plus ombrageuse orthodoxie. Mais, en même temps, on publie plusieurs éditions des traités d'Hegendorf, un luthérien. Le *Résumé de la grammaire grecque* de Ceporin, un autre protestant, sera également imprimé à Paris en 1529; et trois éditions témoigneront de la faveur qui accueille le traité d'Othon Brunfels, cette *Parænesis de disciplina et institutione puerorum* où on peut lire des passages comme ceux-ci : « Saluer les saints, les invoquer pour qu'ils donnent la science aux enfants, est un sacrilège[3]... ». Que cet ouvrage ait pu circuler librement en France pendant plusieurs années, rien ne montre mieux combien, sur ces questions scolaires, les villes se piquaient de tolérance et l'humanisme retrouvait son unité.

Et, en vérité, n'a-t-il point ici un idéal commun, et un idéal assez large pour que les doctrines opposées, catholicisme et Réforme, puissent s'y rejoindre?

Dans la préface qu'il met en tête de son livre sur les « Vases », Lazare Baïf écrit en 1535 : « L'auteur n'est

1. Panzer, n[os] 1517, 1849 et 1786. — Le succès d'Érasme comme pédagogue est immense; un ouvrage comme le *De ratione studii* n'a pas moins de dix éditions, en Allemagne, de 1519 à 1526. Son *De duplici copia verborum* est imprimé partout : à Paris, notamment, en 1528, 1534, 1535, 1536; à Lyon, en 1535. Quant aux Colloques, il y en a au moins 30 éditions avant sa mort.

2. Les *Institutiones rhetoricæ* sont réimprimées en 1528, 1531, 1533.

3. *Bibl... de Simon de Colines.* — Le traité de Brunfels est imprimé à Paris, trois fois; et à Lyon, par Gryphe, en 1538.



point un homme qui ait un tel orgueil de sa valeur.... Il ne se désintéresse pas de l'âme des enfants[1]. » Ce sentiment est commun à l'élite. Théologiens, lettrés, bourgeois, s'ils ont les yeux fixés sur la génération qui monte, c'est qu'ils ont l'ambition de former à la fois son esprit et ses mœurs. Ils ne séparent point l'éducation de la science, car dans le savoir, il cherchent un remède à la fois contre l'erreur et contre le vice[2]. Ils ne prétendent point seulement changer les méthodes, remplacer le *Mamotrechtus*, le *trivium*, le *quadrivium* par l'étude de l'antiquité et des langues, mais cultiver dans l'enfant et le jeune homme le sentiment moral. — Or, qu'est-ce à dire? sinon les mettre à l'école de la sagesse antique, mais surtout de la vertu et de la perfection par excellence : l'Évangile! Ici encore, tous sont d'accord, aussi bien Budé que Rabelais, Dolet que Cordier ou Bourbon. Dans une lettre au théologien Olivier où il nous a tracé l'esquisse d'un plan d'études, Budé demande d'abord que l'on fasse un choix parmi les anciens. « Il est de très grande importance, écrit-il, de savoir quels poètes, quels orateurs, quels historiens, les maîtres auront entre les mains. » Mais ce qu'il réclame surtout, c'est une instruction solide des vérités et des préceptes du christianisme[3]. On sait la part que Rabelais fait à l'Écriture Sainte dans l'éducation. Il veut que dès son lever, ses prières faites, l'enfant lise quelques pages des lettres divines; et avant comme après chaque repas, il maintiendra pour lui l'usage des grâces[4]. Robert Estienne publiera également un alphabet grec et « une

1. *De vasculis libellus* (1535).

2. Voyez, par exemple dans les délibérations de Dijon, les plaintes du corps de ville sur les jeunes gens « qui par faulte de doctrine sont souvent vycieulx et mauvais ». A. M., B. 173, f° 53 v° (9 juill. 1529). — C'est la thèse de tout l'humanisme. R. Pace la développe dans son livre paru en 1517 : *De fructu qui ex doctrina percipitur.*

3. Opp. p. 392. Olivier était à la fois un théologien et un humaniste. Il avait pris la direction d'un gymnase à Lyon.

4. Gargantua, c. 23.

manière de prier »; c'est en quelque sorte un alphabet évangélique[1]. Dolet, si sceptique qu'il soit, écrira à son tour, en 1538, son *Caton chrétien*. Cette préoccupation se rencontre même chez les maîtres les plus attachés à l'orthodoxie. Une traduction du Caton, publiée en 1531, contient à la fois des anathèmes contre Luther et les hérétiques, une invitation à lire les Livres Saints; elle veut que l'enfant, suivant le précepte de saint Paul, préfère à toutes les dévotions extérieures, la charité[2].

Visiblement, la grande pensée qui anime cette pédagogie n'est point seulement un idéal encyclopédique du savoir, mais un idéal chrétien de la vie. Elle entend donner à l'enfant une foi raisonnable, élevée, telle que l'humanisme la conçoit, dégagée des dévotions trop matérielles, et disciplinant son âme à la piété comme à la vertu. Le beau mot de Mathurin Cordier : « Verse le nom du Christ, comme goutte à goutte dans l'âme de tes élèves », résume à merveille la méthode de ces éducateurs[3].

C'est pour défendre cet idéal que Bourbon publiera en 1536, son *Pædologium*; manuel pratique et théorique à la fois, composé d'une suite de petits poèmes, et destiné aux régents autant qu'aux élèves. Exhorter les maîtres à aimer l'enfance comme le Christ l'a aimée, apprendre à l'enfant à vénérer ses maîtres; développer en lui par l'étude des orateurs, des philosophes ou des poètes, ses dons intellectuels, et par les exemples et la pratique du bien, ses aptitudes morales; lui donner le goût de la politesse, de la

1. *Modus orandi a dom. nostro J. Christo præscriptus* (1528). — C'est l'oraison dominicale en grec et en latin. — Un autre alphabet grec (Paris, Vascosan, 1530. B. M. Carcassonne) contient des prières et des fragments de l'Évangile.

2. « Les mots dorez de Cathon », publiés par Jean Longis. Paris, 9 fév. 1531 (avec privilège du prévôt). Ce petit livre est très curieux : il montre combien les idées évangéliques pénètrent les milieux les plus hostiles à l'hérésie.

3. *De corrupti sermonis emendatione...*, préf. (1530).



modestie, de la simplicité, une gravité enjouée, une fermeté douce « qui sont la parure de la jeunesse »; avant tout, dans l'honnête homme, préparer le chrétien, lui mettre sans cesse devant les yeux son divin modèle, dans le cœur et sur les lèvres, les prières sacrées, à son réveil, à ses repas, à la fin du jour : voilà tout le plan d'éducation que le poète nous propose. Une maxime le résume : « Si la piété manque, la science est vaine; si la piété manque, tout est ténèbres pour nous[1] ».

Le conseil sera entendu. Derrière l'humanisme, c'est encore l'Évangile qui prend place à l'école. Si, en 1534, dans la réforme des collèges, à Paris, on se borne à demander aux élèves d'assister « au culte divin », par ailleurs on ne craint pas d'ajouter aux exercices de piété, des lectures sur les Saintes Lettres. A Grenoble, en 1529, le recteur des écoles commence à les enseigner. A Nîmes, en 1537, Ymbert Pécolet lit, « outre une leçon de Virgille », l'Aristote « en grec et latin », et, les dimanches, l'Évangile. A Toulouse, en 1539, les maîtres interprètent publiquement saint Paul et d'autres livres sur l'Écriture[2]. En 1542, dans le collège fondé à Valence, une lecture quotidienne du Nouveau Testament doit être faite pendant les repas, « de façon que le livre tout entier soit lu aux élèves dans l'année[3] ».

L'école s'est renouvelée. — Une des forces de la Réforme

1. *Opusculum puerile ad pueros de moribus*, Kal. sept. 1536. — On peut rapprocher cet ensemble de règles des préceptes donnés par Rabelais. La pédagogie de Bourbon est beaucoup moins encyclopédique, mais le souffle chrétien y est plus intense. Il serait facile de retrouver dans le *Pædologium* l'influence de Lefèvre, notamment la doctrine mystique du « dieu intérieur ». — « In nobis habitat Dominus, si credimus ipsi. »

2. Grenoble : A. M., BB. 9, f° 139. Cela lui est d'ailleurs interdit. — Nîmes : A. M., LL. 6 (15 avril 1537). — Toulouse : Parl. B. 32, f° 313 v° (21 avril 1539). — Ces lectures furent interdites, car c'était un moyen pour les maîtres de « dogmatizer ».

3. B. M., Grenoble, n° 1436, f° 62 v°. Fondation d'un collège de droit à Valence (19 fév. 1342). — Cette disposition est d'autant plus remarquable que le même règlement interdit de discuter de théologie.



protestante sera de comprendre ces besoins et de tirer parti de ces changements. Nous aurons à voir le rôle que pédagogues et régents vont jouer dans sa diffusion.

V

Ainsi, en dépit des résistances du parti intransigeant, le réformisme est-il en progrès. Il se propage avec la Renaissance elle-même. Il pénètre, à sa suite, dans toutes les villes où se trouvent des imprimeurs, des grammairiens, des érudits ou des poètes; il s'insinue dans les couvents, les corps ecclésiastiques, comme il rallie la majorité des évêques; œuvre d'une élite qui n'atteint guère que l'élite, mais qui, dans toute la France, a éveillé le goût, l'espoir d'une réforme intellectuelle et morale. Ce n'est pas que l'ancienne culture ait disparu. Elle se défend toujours dans les écoles et dans les livres; on continue à imprimer, plus rarement, il est vrai, les scolastiques, à professer l'aristotélisme, la dialectique. Avec plus de force encore, aux vieilles habitudes de piété, aux formes populaires du culte, les populations restent fidèles. L'horizon religieux de la masse ne s'est pas élargi [1]. — Que l'on compare cependant ces années aux premières du siècle, cette période du règne de François Ier, aux débuts de Louis XII! Si excessifs que soient les éloges que nos humanistes décernent à leur temps ou se décernent à eux-mêmes, il n'est pas difficile de reconnaître le changement qui s'est produit dans la partie la plus vivante, la plus active de la nation, changement profond, bien

1. On imprime à Paris en 1527, en 1530, en 1531 les traités scolastiques d'Adrien d'Utrecht; à Lyon, en 1527, les Commentaires de G. Biel, mais il est remarquable que nous ne trouvions plus d'édition d'Albert le Grand, après 1520, ni de Scot. On n'imprime que les commentaires aristotéliciens de saint Thomas et ses Expositions sur saint Paul.



plus large que la « Réforme », plus général qu'une théologie, qui, par son retour au passé chrétien, à l'Écriture, aux Pères, et aussi aux doctrines de la mystique, n'entend créer ni un dogme nouveau, ni une église nouvelle, mais restaurer dans cette Église anémiée, matérialisée, du xvᵉ siècle, la foi et la vie.

Tel est le sort de ces grandes transformations qu'elles ne se limitent point elles-mêmes. Dans cette secousse des âmes, le réformisme n'était plus l'expression unique du mouvement religieux. De 1530 à 1540, ce qui grandit avec lui, et en partie, à cause de lui, c'est l'hérésie.

II. — L'HÉRÉSIE

CHAPITRE III

LA « CONTAGION LUTHÉRIENNE »

Extension de l'hérésie de 1529 à 1540. — Comment elle pénètre dans la plupart des provinces.

I. Les métropoles primitives. — *Paris.* — Diffusion des livres et des idées de 1529 à 1535. — Naissance d'une communauté. — Les poursuites de 1535. — *Meaux.* — Permanence du groupe luthérien. — Son action. — *Lyon.* — Agitation sociale et fermentation religieuse. La « rebeine » (1529). — Influence de la liberté intellectuelle et du mouvement commercial. — Relations avec Genève. — Le procès de Baudichon de la Maisonneuve (1534). — Importance de Lyon dans la diffusion de l'hérésie.

II. Les provinces frontières du Nord-Est et de l'Est. — La Réforme y crée déjà des groupes. — La Picardie. — Amiens. — Les groupes normands et Alençon. — Les vallées des Alpes. — Extension des communautés vaudoises. Elles se rattachent au « luthéranisme ». — Diffusion de la croyance nouvelle en Provence (1531-1540).

III. La seconde zone. — La région parisienne. — La Réforme à Orléans, à Chartres. — Le Beauvaisis, le Noyonnais. — Apparition des idées nouvelles en Champagne. L'influence meldoise. — Premiers symptômes en Bourgogne. Dijon et Beaune. — La région lyonnaise. — Le Vivarais et le Velay.

IV. Le Languedoc. — L'évangélisme à Montpellier, à Nîmes. — Toulouse. Le groupe des moines et des lettrés (1531). J. de Caturce et l'essai d'organisation méthodique. — La propagande dans la région Toulousaine. — Pénétration dans le Quercy, l'Albigeois, Narbonne, Mende.

V. Les régions du Centre et de l'Ouest. — Développement plus tardif de la Réforme dans ces pays. — Les plus anciens foyers. Tours,



et la région de la Loire. — Bourges. — Poitiers. — Influence personnelle de Calvin. — Son rayonnement dans le Limousin et la Saintonge. — Bordeaux. Rôle du collège de Guienne. — Extension dans l'Agenais. L'enquête de 1538.

VI. Loi de développement de l'hérésie. — Elle se propage surtout de l'Est à l'Ouest. — Elle est une pénétration progressive, non une éclosion spontanée.

PRENONS une carte de France. En 1525, quelques points à peine s'y détachent, qui signalent les premiers foyers de la doctrine nouvelle. Ce sont des villes : Paris, Meaux, Lyon, Grenoble, Bourges, Tours, Alençon, où des hommes hardis, moines pour la plupart, prêchent déjà la révolution religieuse au nom du Christ. — Quinze ans plus tard, vers 1540, ces îlots se sont multipliés. Nous les trouvons partout, sauf en Bretagne; et sur bien des points, ils forment déjà une tâche inquiétante, qui s'élargit toujours. La « contagion luthérienne » a « pullulé » : elle essaime des villes dans les châteaux, des centres urbains dans les populations rurales. Rien de régulier dans sa marche. De 1526 à 1530, des indices rares la signalent, en Ile-de-France, en Amiénois, en Normandie, dans quelques centres de la Loire. Mais après 1530, le « fléau » se propage par sauts brusques, avec une incroyable rapidité. La Normandie, la Champagne, le Languedoc, la Provence, en 1533, le Poitou, en 1534, le Berri, en 1535, Bordeaux, en 1537, l'Agenais, sont contaminés. Bref, sous ses prodromes divers, ses formes multiples, l'hérésie avance. Le germe éclôt, partout où il trouve un milieu favorable : l'agitation intellectuelle, les troubles des couvents, les rivalités de classes, les scandales du clergé. Vainement les mesures violentes vont chercher à l'extirper. Il est trop tard. Le mal n'est plus de ceux qu'on arrête par l'ablation des parties atteintes. Et le remède même ne sert qu'à l'aggraver.



I

Ce sont d'abord les centres primitifs, Paris, Meaux, Lyon, où, loin d'être étouffée, l'hérésie n'a cessé de s'accroître.

A Paris, la réaction violente de 1525, les condamnations, les supplices n'ont pas réussi à intimider les novateurs. Ils se cachent, mais ils agissent. Moins de onze mois après la mort de Berquin, un régent du collège de Reims, Antoine Saunier, est soupçonné « de suyvre les erreurs de Luther[1] » ; prise de corps est décernée contre lui et, dans sa maison, on découvre une correspondance avec d'autres « luthériens ». Encore ici, le coupable est-il connu. Mais comment atteindre le mal qui se propage, sous la forme anonyme des attentats perpétrés dans la nuit ou des pamphlets glissés à huis clos? Le 2 juin 1528, derrière l'église du petit Saint-Antoine, une statue de la Vierge avait été mutilée. Malgré toutes les enquêtes, on ne peut découvrir les coupables. En mai 1530, nouvel incident. Cette fois c'est une image « paincte » de la Vierge qui est lacérée. Ces mutilations ne se font plus seulement dans la capitale; aux environs de Paris, d'autres statues sont brisées et jetées à terre[2]. Par ailleurs, ce sont les lois de l'Église sur le jeûne et l'abstinence ouvertement violées. Le 18 mars 1531, le Parlement est averti que, pendant le Carême, une foule de gens s'en moquent « publicquement, en plusieurs maisons et hostelleries... ». Il charge le lieutenant criminel de veiller à

1. A. N., X^{1a} 1533, f° 130 v. (28 fév. 1530). Outre les lettres de Saunier on trouve celles de Martoret et de Pierre Viret.

2. *Id.*, X^{1a} 1531, f° 263, (6 juin 1528). — *Id.*, X^{1a} 1533, f° 233 v°, (25 mai 1530). — *Id.*, X^{1a} 1531, f° 265 v°. Un président déclare que dans un village des environs de Paris « avoient esté prins deux maraux rompans et brisans ung ymage (*sic*)... lesquelz ont, entre autres choses confessé qu'ilz ont rompu et brisé plusieurs ymages de Nostre Dame et des Sainctz » (6 juin 1528).



ce qu'on ne vende plus « de chair » aux jours prohibés, et, ce qui est plus difficile, à ce que nul n'en mange. Peine perdue. L'exemple vient de haut, des cercles mêmes de la Cour, de ces beaux esprits que le roi protège. Le 18 mars 1532, Louis et Laurent Maigret, Clément Marot sont découverts « avec leurs complices »[1]. Le Parlement ordonne l'arrestation des deux premiers, et il faut l'intervention de la reine de Navarre pour sauver son poète.

Aussi bien, les livres prohibés circulent toujours. Et il n'est qu'à voir de quel zèle magistrats ou policiers surveillent les libraires pour se rendre compte des défiances qu'ils inspirent. Perquisitions et saisies se renouvellent. En 1529, le libraire Weingartner est molesté[2]. Le 12 juillet 1531, sur la demande de la faculté de théologie, de nouveaux juges sont désignés pour arrêter la contrebande des livres hérétiques. Ceux-ci échappent encore. Huit mois plus tard, le 17 mai 1532, le Parlement est obligé de commettre deux de ses membres pour examiner les ouvrages réprouvés « et de mauvaise doctrine ». En septembre, nouvelles perquisitions du lieutenant criminel, et au début de 1534, un libraire, Augereau, est emprisonné[4]. Les libraires n'en continuent pas moins à recevoir des livres hétérodoxes; ils ne se font pas faute même de les imprimer, pourvu toutefois que la doctrine suspecte y soit suffisamment dissimulée, comme dans la *Paraenesis* de Brunfels ou les traités d'Hegendorf.

De ces progrès des « mal sentans la foy », on va bientôt

1. A. N., X[1a] 1534, f° 131 v°. — *Id., ibid.*, 1535, f° 150 v°. Le secrétaire du roi et de Marguerite avait « pleigé » Clément Marot, qui fut relâché, mais dut promettre de « ne partir la ville sans en advertir la court ».

2. *Herm.*, III, n° 488, n° 26.

3. A. N., X[1a] 1534, f° 296, « que nonobstant les arretz et défenses, d'icelle (la faculté), on vend journellement en ladite ville de Paris et autres lieux... plusieurs livres tant en latin que en françois concernans la secte Luthérienne » (12 juillet 1531). — *Id.*, 1535, f° 220 v°. — *Id., ibid.*, f° 457 (16 sept. 1532). — *Id., ibid.*, 1537, f° 94 (22 janvier 1534).



avoir la preuve. Déjà, ils s'enhardissent, forts des sympathies royales montrées au réformisme. Le 1er novembre 1533, le nouveau recteur, Nicolas Cop, prononce un discours retentissant, inspiré par Calvin, sur la doctrine de la justification. Le scandale est énorme. Cop déféré au Parlement en appelle à l'université, au nom de ses privilèges. Mais il juge prudent de s'enfuir. Cependant près de cinquante suspects sont emprisonnés; on compte parmi eux des gens du peuple et, ce qui est plus grave, un maître d'école, régent des fils du grand écuyer, qui « faisoit prescher l'Évangile à ses escoliers, parencs les ungs aux aultres »[1]. L'année suivante, l'affaire des Placards (oct. 1534) permet de mesurer mieux encore l'étendue de la contagion. Près de 300 personnes sont poursuivies ou incarcérées. Celles-ci appartiennent aux conditions les plus diverses. A côté de riches marchands comme Étienne de la Forge, Jean du Bourg, de petits boutiquiers, comme le mercier Médicis, nous trouvons des imprimeurs et des libraires, un clerc du greffe du Châtelet, et surtout des « compagnons » : couturiers, cordonniers, menuisiers, teinturiers de toile, « faiseurs de rosbes de soye » et de velours, et aussi des apprentis et des femmes. Vingt-quatre de ces malheureux sont étranglés et brûlés. A la rigueur de la répression, jugez maintenant du progrès des doctrines nouvelles. Elles ont envahi toutes les classes du corps social. Et si elles se cantonnent déjà dans certains quartiers, les plus peuplés, Saint-Jacques et Saint-Eustache, c'est que ceux-ci sont la demeure surtout des libraires et des artisans[2]. A vrai dire, l'hérésie est moins le fait de la population parisienne elle-

1. Sur l'affaire de Cop, cf. Weiss et Bourrilly. *J. du Bellay, les protestants et la Sorbonne.* B. P. F. Mai 1903.

2. *Bourgeois de Paris*, p. 359 et suiv. On peut consulter sur les poursuites également le journal de Driart (*Chronique parisienne*, 1523-1535), Mém. de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France, 1885. — *La chronique du roy Francoys Ier*... Paris, 1860. — Cf. Weiss et Bourrilly. *L'affaire des Placards.* B. P. F. Mars 1904. — Voir plus loin.

même que des immigrés, étrangers ou provinciaux. Mais quel que soit le lieu d'origine des « Frères », leur nombre est assez grand pour former déjà une communauté organisée. Gesner peut écrire à Bullinger, le 27 décembre 1534, que celle-ci compte « quelques milliers » de membres. Nous verrons comment, à son tour, cette colonie va essaimer.

Mêmes progrès à Meaux où la dispersion de l'école, la fuite de Le Clerc, la mort de Pavant, n'ont point arrêté le mouvement.

Ici encore, les partisans de l'Évangile ne se contentent point de prier ou de croire en secret. Ils s'affirment par des actes. Le 13 janvier 1528, Briçonnet informe le Parlement qu'on vient d'afficher sur les murs de sa cathédrale une fausse bulle de Clément VII, « par laquelle le pape permect et enjoinct de lire, relire et faire lire les livres de Luther[1] ». Quelque mois plus tard, le 3 juillet, c'est un habitant, Denis de Rieux, qui est convaincu d'avoir tenu des propos publics contre la messe. Celui-là est pris, jugé et brûlé[2]. Malgré ces exemples, les « luthériens » s'agitent. En décembre 1529, un chanoine de la cathédrale, Philippe Papillon, est enfermé dans les prisons du chapitre et l'évêque demande au Parlement de lui faire faire son procès[3]. Le 18 février, le 14 avril 1530, Briçonnet doit bailler vicariat à des parlementaires pour juger plusieurs hérétiques. Le 23 décembre, un prêtre, Pierre Vaneau, et trois autres habitants, « chargez dudit crime » sont bannis « à jamais » du royaume[4]. La petite communauté tient bon. Et elle ne se contente point de se défendre, elle se propage. A Rozoy, gros bourg soumis à la juridiction du chapitre de Notre-Dame, en 1528, tout un centre « luthérien » est constitué. La

1. A. N., X[1a] 1531, f° 80 (13 janv. 1528).

2. Bèze, *Hist. eccles.*, p. 5 (Éd. 1841). Le *Bourgeois de Paris* signale également un batelier, originaire de Meaux, brûlé à Paris, le 15 déc. (p. 364).

3. A. N., X[1a] 1533, f° 47 v° (31 déc. 1529).

4. Bretonneau, p. 188. — A. N., X[1a] 1534, f° 44 (23 déc. 1530).

plupart des habitants, avec la complicité même des officiers capitulaires, y tiennent « conventicules secrets ». Il ne faut pas moins que l'intervention de leurs seigneurs, de l'évêque et du Parlement pour avoir raison de la révolte. Les coupables sont incarcérés sans que l'hérésie elle-même, semble-t-il, ait disparu [1].

Ainsi, des deux centres où le « luthéranisme » a pris naissance, les doctrines nouvelles n'ont pu être éliminées. A Lyon, la Réforme va offrir les mêmes forces de résistance et de propagande, mais accrues d'une effervescence populaire qui, en 1529, dégénère en sédition.

On ne peut perdre de vue, en effet, le caractère à la fois social et religieux qu'avait pris, dans la grande cité industrielle, l'apparition de l'hérésie. En 1525, comme en 1521, tenue en échec par la présence de la Cour, la masse ouvrière n'avait osé se soulever. Mais après le départ de la régente, l'agitation recommence. Contre la bourgeoisie riche et le consulat, ces compagnons, imprimeurs ou teinturiers, rêvent toujours d'une action en reprise, et la haine du clergé vient attiser encore cette haine des riches. Tel est le progrès des idées nouvelles qu'en 1527 les corps religieux commencent à s'émouvoir. Un événement « miraculeux » survenu à Lyon est invoqué par leurs soins « contre la damnable secte des faux hérétiques luthériens et de leurs sectateurs [2] ». Le concile provincial qui se réunit le 21 mars 1528 dénonce plus nettement encore les progrès de la contagion [3]. La grave émeute, connue sous le nom de « Rebeine », qui éclate en avril 1529, va nous montrer comment la classe ouvrière se comporte envers le clergé.

Que cette sédition, provoquée par la famine et dirigée

1. A. N., *Paris, Delib. capit.* LL 136, p. 756, 777, 809, 812, 818, 911 (17 juin, 10 juill., 21-27 août 1528, 8 janv. 1529).

2. *Récit d'une apparition à une religieuse* (1528). On sait le bruit que fit en 1533 une supercherie des Cordeliers d'Orléans et le parti qu'en tirèrent les « luthériens ».

3. Mansi, t. XXXII, p. 1122, discours de l'évêque de Mâcon au concile.



contre le consulat, ait eu un caractère économique, on n'en saurait douter. Mais aux revendications sociales se mêlent des passions religieuses. C'est par l'attaque des couvents que l'émeute commence. L'église et le cloître des Cordeliers sont saccagés. A son tour, un autre monastère, l'Ile Barbe, est pillé. Sur la maison de Champier, des statues de saints sont détruites. La populace ne se borne pas enfin à mettre à sac les greniers des abbayes, elle commence à refuser les dîmes. Les rebelles, prétendent les gens d'église dans leur supplique au roi, « se sont muthinés de ne payer plus aulcunes dixmes, disans qu'ils ne sont tenus payer... sinon à leur vollonté, qui est de ne rien payer, proférans paroles hérétiques... emportans de nuit et clandestinement les fruits des terres... ». — On sait comment la bourgeoisie et le clergé, un instant défaillants devant l'insurrection, se ressaisirent, et, avec l'aide des officiers royaux, en triomphèrent. Le roi envoya des lettres patentes (4 sept. 1529) au clergé de Lyon pour protéger ses droits; les instigateurs du mouvement furent mis à mort. — Mais l'ordre extérieur ne supprime point la propagande occulte. En 1530, en 1531, des placards continuent à être affichés sur la porte du couvent de Saint-Bonaventure, contre les autorités locales et contre les prêtres. La ville est obligée d'intervenir. Elle contraint les maîtres imprimeurs à répondre des compagnons qu'ils gardent. Cette population ouvrière, si disparate et si mobile, pouvait être contenue; elle reste toujours, pour la foi traditionnelle, une menace et un péril [1].

Sur la nature, sur la cause de ces troubles, le clergé, en effet, ne se trompe pas. Il sait bien que prédicants ou libelles continuent à pénétrer dans la ville et à y disséminer leur « venin ». « Grand nombre de peuple a esté séduict et disverti de la vraye et saincte doctrine et créance évangélique en mal sentant et croyant des saincts sacrements

1. Hauser, *Études sur la Réforme*. La *Rebeine* de Lyon. P. 171, 173 et suiv.

de l'Église.... » Et cette agitation sourde de la population lyonnaise va être fomentée encore par les idées et les influences venues de Neuchâtel ou de Genève. De 1530 à 1536, Lyon est certainement la ville de France où la liberté intellectuelle est la plus grande. Dans ce milieu très indépendant, nul accès plus facile aux livres suspects. En 1533, on peut imprimer à Lyon un traité interdit par la Sorbonne, comme l'*Unio dissidentium* d'Hermann Bodius. Et avec la complicité des libraires et sous le privilège des foires, ce sont aussi les émissaires venus « de par-delà » qui jouissent d'une véritable immunité. Le jour de Pâques 1534, deux agents de Farel sont arrêtés, le riche marchand genevois Baudichon de la Maisonneuve et Janyn, dit le Colonier. Ils sont accusés de propagande secrète. Leur procès est instruit, mais les réclamations de Berne finissent par avoir raison des juges. En même temps, un jacobin, frère Laurent de la Croix, est appréhendé pour une prédication publique[1]; moins heureux, il sera livré au supplice. En juillet 1535, Calvin s'arrête à son tour à Lyon. Farel songeait même à s'y établir après la conquête de Genève[2].

Ces tentatives devaient échouer contre la fermeté des pouvoirs publics. Mais la doctrine se développe en secret. Lyon va essaimer la croyance nouvelle dans la région du Rhône en Vivarais, à Montpellier, jusqu'à Toulouse. Et déjà s'organisent tous les éléments d'un parti qui, en 1562, sera assez fort pour s'emparer du gouvernement de la cité.

1. Procès de Baudichon de la Maisonneuve (1534), publié par Baum, d'après le manuscrit de Berne. Lyon était également un centre de renseignements pour les réformés français réfugiés en Suisse. Cf. E. Perrot à Farel. Herm. II, n° 233 (6 janv. 1529). « Lugduno ad nos omnia facilius perferri arbitror. »

2. Herm. III, n° 538, Grynœus à Farel (fin de 1535) : « Te audio Lugdunum inferre Evangelium instituisse ».



II

Regardons maintenant vers la frontière. — Picardie, Normandie, région alpestre du Dauphiné et de la Provence, jetées comme en écharpe sur les flancs du royaume, voilà les provinces où, avant 1530, la Réforme avait pénétré. — Telle est ici son rayonnement que nous ne la découvrons plus seulement dans des villes, mais dans des seigneuries ou des villages : elle n'est plus l'œuvre de quelques unités, mais de groupes. Elle se déploie comme un vaste réseau qui enserre tout un pays.

Ces petits centres, nous les trouvons déjà en Picardie.

Rude province, forte race, entêtée, sérieuse, patiente, et qui depuis un siècle, toujours menacée, souvent envahie, s'est trempée au choc de la guerre, tout en se renouvelant par les migrations des hommes. Elle étudie avec la même âpreté qu'elle laboure. Au début du siècle, ses écoliers peuplent les universités, et elle donne déjà à la culture nouvelle quelques-uns de ses représentants les plus illustres. Bouëlles et Vatable lui appartiennent. Mais la révolution religieuse lui doit également quelques-uns de ses apôtres, tels Lefèvre et Gérard Roussel. Sébiville est originaire d'Amiens; Berquin, Calvin et Olivétan sont nés sur ses frontières. Il semble bien que Pavant soit venu de la Thiérache. Parmi les écoliers ou les artisans poursuivis à Paris, en 1534, plus d'un appartient à cette région. De toutes les provinces de France, il n'en est pas qui ait joué un pareil rôle, au XVIe siècle, dans les destinées intellectuelles et morales de notre pays.

Comment la Réforme y a-t-elle pénétré? Par quelques artisans, d'abord, descendus à Meaux, et la récolte finie, revenus avec une Bible dans leurs foyers. Mais surtout, par l'élite. Érasme a parlé, au début du siècle, de ce franciscain,

Jean Vitrier, gardien du couvent de Saint-Omer, à la fois humaniste et réformateur, qui s'était heurté déjà aux théologiens de Paris[1]. Berquin a-t-il subi son influence? C'est possible. Mais, à son tour, le hardi polémiste va porter dans son pays ses livres et ses idées. Après sa première libération, il séjourne en Picardie de 1525 à février 1526 : c'est au château de Rambures qu'il est arrêté. Déjà, il avait engagé son hôte dans les voies qu'il suivait lui-même. Le Parlement fait faire des perquisitions à Rambures comme à Abbeville[2]. Elles ne donnent aucun résultat. Cependant, en secret, la doctrine continue à se répandre. En 1530, une nouvelle dénonciation signale au Parlement tout un groupe d'adhérents à la « secte ». C'est le seigneur de Cardonnet et son maître d'école; c'est encore la dame d'Aurigny; c'est enfin le seigneur de Cernepont qui laisse prêcher sur ses terres contre le purgatoire, le culte des saints et la valeur « du pardon du pape ». Tout ce milieu est déjà en révolte contre l'Église. On y tient Berquin pour « un martir »; on s'y moque de la confession et du jeûne; on y tourne en dérision les religieux et on y fait du prosélytisme. Naturellement, beaucoup d'habitants suivent leur seigneur. Dans toute la région, à Ableige, Gournay, la Roche, Abbeville, Amiens, il n'est bruit que du scandale[3]. Ainsi, la révolution religieuse commence par le château et,

1. *Epistolæ*, p. 451, à Jonas (13 juin 1519) sur J. Vitrarius. « Superstitioni ac cerimoniis minimum tribuebat.... » Il avait refusé de laisser publier des indulgences et composé plusieurs livres d'édification, en français (p. 453, 455).

2. A. N., X[1a] 1529, f° 79, 94 v°, 152 v°.

3. *Id.*, X[1a] 1533, f° 441 v° et 442, 9 sept. 1530. A Cernepont, c'est à la suite des prédications d'un jacobin que le seigneur et les habitants sont « entachez desd. erreurs... ». La seigneur de Cardonnet séduisit beaucoup de personnes.... « Outre que led Seigneur, sa mère et ung maistre d'écolle disoient publicquement que les religieux se povoient et devoient marier, et... led. seigneur et sad. mère dirent à quelques sœurs religieuses... de... Mondidier, lorsqu'elles leur demandoient l'aumosne qu'elles se allassent marier et gaigner leur vie, leur persuadant estre licite. »



peu à peu, elle va s'étendre à la ville. Le 23 décembre 1533, le propre vicaire général de l'évêque, le chanoine J. Morand est arrêté « pour certaines propositions héréticques et luthériennes par luy preschées (à Saint-Loup) publicquement ». Ses livres sont saisis : lui-même est incarcéré, tenu d'abjurer ses doctrines. Mais il n'est pas seul. On informe contre les complices [1]. Tel est, dès 1529, le progrès des croyances nouvelles que le roi à pu écrire au pape : « la secte luthérienne commence à pulluler en Picardie » et « lui-même y remédiera ». Cette déclaration trahissait les inquiétudes du pouvoir royal qui ne voulait, à aucun prix, laisser les querelles religieuses diviser la province du royaume la plus ouverte peut-être à l'étranger [2].

Elles pénétraient vers le même temps en Normandie [3].

Avant la Réforme, et pendant une partie du xv[e] siècle, le clergé normand avait eu à se défendre contre des hérésies individuelles. Mais promptement étouffées, celles-ci n'avaient pu prendre racine. Avec l'ordre et la paix s'était rétablie l'unité de la foi. Il n'en est plus de même après 1520, et, dès le début de la révolution religieuse, l'agitation se réveille, cette fois pour progresser toujours. En 1522, le concile provincial édicte des mesures pour la surveillance des imprimeurs et des libraires [4]. Mais il n'a pu arrêter les prêcheurs. Les sermons de Maigret, en 1523, à Rouen, ceux d'Arande, puis de Caroli, à Alençon, ont, nous l'avons vu, mis en

1. *Id.*, X[1a] 1537, f° 40 v°. Les pièces du procès se trouvent à Amiens, A. D., G. 694 : 18.

2. Dépêche de l'ambassadeur de Savoie à Rome au duc (Turin, Arch. di Stato. Lettere ministri. Roma, mazzo I, 29 juin 1529). « La Majesté dudict Roy Tres Christien ha escript dernierement à Sa Sainteté que..., etc. ». — La lettre se rapportait peut être au procès de Berquin. Elle est perdue.

3. On peut consulter sur la Réforme en Normandie l'étude de M. Weiss : *Notes sommaires sur les débuts de la Réforme en Normandie*, Rouen, 1911. M. Oursel a repris la question dans un excellent travail : *Notes pour servir à l'histoire de la Réforme en Normandie*, Caen, 1913.

4. Mansi, t. XXXII, p. 1078.

branle les esprits. Or, timide, indécise et flottante, l'opposition à l'ancien culte va grandir peu à peu sous l'influence des écrits luthériens. A Rouen même, en 1528, un chapelain de Notre-Dame est poursuivi par le chapitre pour des propositions « erronées et scandaleuses ». Le 23 juillet, un autre habitant, Pierre Bar, est emprisonné et monte sur le bûcher. Pas plus que Jean Vallière, ce dernier n'est luthérien; il a nié la divinité du Christ. Mais le chapitre, qui commence à s'émouvoir, prescrit une procession et une instruction « au peuple, pour qu'il s'abstienne des erreurs et de la lecture du livre de la Sainte Écriture en langue vulgaire ». Un an plus tard, c'est un prédicateur qui omet la « Salutation angélique »; omission peu grave, sans doute, à toute autre époque; mais on sait alors ce qu'elle veut dire. Il y a déjà, dans la ville, des « mal sentans » la foi. Le 8 décembre 1530, ceux-ci profitent de la nouvelle, fausse d'ailleurs, de la réunion prochaine du concile général pour faire paraître tout un ensemble d'articles « qui doivent y être discutés ». Ingénieux moyen d'exposer leurs opinions[1]. Le chapitre prie les officiers de l'archevêque de saisir les livres et de punir les libraires. L'archevêque avait de son côté demandé et obtenu des lettres royales pour s'emparer des « luthériens ».

D'ailleurs, ce n'est point seulement à Rouen, c'est dans la campagne, dans la banlieue, dans le pays de Caux et de Bray, que l'hérésie est découverte. En 1528, à Bolleville, non loin du Havre, un prêtre, Jean de Caule est arrêté; à Daubeuf-Serville, c'est une femme. Aux portes mêmes de Rouen, l'inquisiteur se transporte à Beaunay pour y prêcher contre l'hérésie; un autre suspect est appréhendé à Alvimare, trois sont pris à Neuchâtel. En dépit des arrestations, le mal progresse. L'inquisiteur est obligé de reconnaître que « l'hérésie prend force maintenant dans le pays ». En 1531, Anneville-en-Caux, Luneray et Sotteville sont atteints. La

1. Oursel, p. 14-16. — A. D., *Delib. capit.*, G. 2153, f° 114°, 196, 293 v°.



même année, les doctrines nouvelles penètrent à Louviers, où un prêtre et une famille entière sont incarcérés. Nous les retrouvons encore dans le Vexin, à Grainville-sur-Fleury, puis en 1532, à Gisors[1]. Dans cette région, l'hérésie est l'œuvre d'un moine, frère Geoffroy du Couldray, et peut-être se rattache-t-elle aussi au mouvement picard. — De proche en proche, elle va bientôt s'étendre aux autres diocèses de la province et jusqu'au Cotentin. En 1529, trois femmes sont exécutées à Avranches. A Coutances, un seigneur, le sire de Lamproust est condamné au feu ; plusieurs prêtres sont enfermés. La seconde ville normande, Caen, est touchée à son tour. Des propositions hérétiques sont affichées sur les portes du couvent des Cordeliers (1531) ; le gardien ayant dénoncé les professeurs de l'université, celle-ci l'oblige à faire amende honorable[2]. Et enfin, c'est le duché de Marguerite, Alençon, où un foyer ardent de luthéranisme est découvert.

Ici, les doctrines nouvelles avaient couvé sous l'influence de Caroli. En 1526, après ses démêlés avec la Sorbonne, l'ancien disciple de Lefèvre s'était retiré à Alençon, toujours protégé par Marguerite qui lui avait fait avoir la cure de Notre-Dame. Il y avait été rejoint, en 1529, par l'imprimeur Simon Du Boys. Un petit centre se constitua dont les chefs inclinaient très nettement vers l'hérésie. Caroli n'en était plus aux doctrines de Meaux. Ses tendances avaient éveillé déjà les inquiétudes de l'évêque, Jacques de Silly, qui avait réclamé, en 1526, les pièces de son procès. Ce n'était point sans motif. Sous l'inspiration de Caroli, Du Boys va publier

1. Oursel, p. 14, 15, 17-19, 25. — A. D., G. 2154, f° 20. « Heresis... multum viget. » (12 sept. 1531).

2. Oursel, p. 25. — Prentout, *Les débuts de la Réforme à l'université de Caen*. Rev. hist., 1913. En 1540, le procureur général du parlement se plaint de la négligence des officiers ecclésiastiques et séculiers à « corriger... les hérésies dont la ville... est scandalisée ». A. D., Seine-Inférieure, Parlement. *Grands Jours de Bayeux*, f° 36 (3 déc.).

le Nouveau Testament de Lefèvre, mais avec une préface qui accuse singulièrement les doctrines de la justification par la foi. En 1532, il imprime également un « livre des Psalmes ». Il ne se borne pas à ces éditions. Il y joint encore une série de petits livres, cette fois, nettement hostiles à l'ancien culte. Telles ces *quatre instructions pour les simples ou les rudes*, œuvre sans doute de Lambert d'Avignon : telles aussi cette *Epistre très utile à ceux qui commencent à lire la Saincte Escripture*, l'*Exposition sur le Magnificat* de Luther, des sermons où la papauté, les constitutions ecclésiastiques sont attaquées avec violence. — Ainsi à Alençon, comme à Meaux, comme à Lyon, s'organise un centre de propagande. Il n'est pas difficile d'en prévoir le rayonnement. Il s'étend, semble-t-il, jusqu'au Mans où, dès 1529, un habitant est poursuivi par l'official pour « certaines erreurs luthériennes[3] ». Et non loin d'Alençon, à Condé-sur-Huisne, c'est le curé, Etienne Lecourt, qui va donner aux doctrines proscrites un prodigieux retentissement.

Ancien administrateur de l'Hôtel-Dieu de Mortagne, nommé à Condé en 1530, Lecourt, comme Caroli, et sans doute à son exemple, avait été d'abord converti aux doctrines de Meaux. Mais ces doctrines sont très vite dépassées par les influences de Zwingli et de Haller. Lecourt rejette le culte des saints, n'admet que l'autorité exclusive de l'Écriture, la justification par la foi seule. Il devait être poursuivi, arrêté, et, après un long procès, supplicié à Rouen, le 22 décembre 1533[4]. Son influence lui survécut. Presque au même moment, à Alençon, à Courteilles, à Cérisay, une

1. Oursel, *Quelques notes sur la Réforme à Alençon*, 1900.

2. B. P. F., 1896, Douen, *l'Imprimeur Simon Dubois et le réformateur P. Caroli*. — N. Weiss, *Un Psautier protestant inconnu* (*Id.*, 1893).

3. A. N., X^{1a} 4886, f° 175 v° (10 mars 1529). Une autre poursuite a lieu dans le Maine à Souligné-sur-Ballon, en 1535 (*Id.*, X^{2a} 89).

4. Sur Lecourt, voir Weiss, B. P. F. (1887). — D'Argentré, t. II, p. 33 et suiv. La Sorbonne condamna 68 propositions (1er fév. 1532).



commission d'enquête découvre des familles entières gagnées à la Réforme. Ce sont des gens du peuple, des marchands, trois prêtres, un cordelier, un augustin, deux avocats, un sergent royal. Avec la complicité, tout au moins la tolérance des officiers ducaux, ces évangéliques tiennent déjà des « conventicules ». Le culte est donc organisé. Quarante de ces luthériens, hommes ou femmes, sont décrétés de prise de corps. Cinq sont condamnés au feu, d'autres, fustigés, les biens des fugitifs sont confisqués. La commission ne voulut point ou n'osa point poursuivre Caroli; elle se borna à le dénoncer au roi. Ne se sentant plus en sûreté, Caroli gagna la Suisse où il fit ouvertement profession des idées nouvelles en prenant une charge de pasteur et en se mariant[1].

Cette communauté n'allait point tarder à se reformer après l'orage. Et à Alençon, comme dans toute la province, les persécutions peuvent ralentir, elles n'arrêtent plus le mouvement. La Réforme recommence son offensive : en 1533, à Osmonville, à Serville; en 1534, à Fécamp, à Aumale, à Saint-Saëns, où une religieuse, Jacquette de la Haye, s'enfuit de son prieuré; en 1535, à Bayeux, à Dieppe, à Falaise[2]. Elle a cessé d'être à l'état d'émiettement dans les villes. Aux environs de Rouen, dans le pays de Caux, favorisée par l'aristocratie locale, elle forme de véritables ilôts. Le 25 août 1530, Bucer avait pu écrire à Luther : « Dans une certaine région de la Normandie, le nombre de ceux qui professent l'Évangile est si grand que leurs ennemis commencent à appeler cette province, une petite Allemagne[3] ». Dix ans plus tard, tous les diocèses normands sont envahis[4].

1. A. N., X^{2a} 83 (31 août-16 sept. 1533).
2. Oursel, ouv. cit. p. 66 et suiv.
3. Herm., II, n° 305.
4. A. D., Seine-Inférieure, Parlement. *Grands Jours de Bayeux* (1540). Lettre de commission du roi (3 juillet).



Une expansion aussi rapide et aussi intense dans nos deux provinces du nord, n'a d'égale, au midi, que la diffusion de l'hérésie dans cette longue bande de territoires où, entre l'Isère et la Durance, les communautés vaudoises se sont cachées.

Montagnes âpres, aux sommets déchiquetés, sans grâce, sans fraîcheur, vallées profondes, taillées à pic, séparées les unes des autres par ces amas formidables, presque partout, presque toujours inaccessibles, nulle région n'est plus faite pour l'épanouissement de la vie intérieure et de l'énergie individuelle. Borné dans sa vue, l'homme regarde vers l'invisible : limité dans ses contacts, il se replie sur lui-même, il vit avec lui-même. Mais dans ces longues heures de solitude et cet isolement du monde, que de forces conspirent à exalter l'âme et à l'unir à Dieu! Le Dauphiné a été une de nos grandes régions mystiques. Au XIIe siècle, saint Bruno y avait fondé l'ordre le plus parfait de l'ascétisme, et c'était là, qu'au XIIIe siècle, tous ceux qui voulaient vivre, hors de l'Église, « le pur Évangile », Pauvres de Lyon et Vaudois s'étaient réfugiés. Amants de la mortification et de la prière, fidèles d'une religion égalitaire et libre avaient grandi ainsi, presque côte à côte, en s'ignorant. Nous les retrouvons encore au début du XVIe siècle. La Chartreuse reste toujours une école de vie mystique et de perfection intérieure. A leur tour, poursuivis, persécutés, en 1488, en 1494, en 1503, les Vaudois avaient gardé, sous une soumission apparente, leur Évangile. Ils étaient tout prêts à recevoir l'appel « de la parole de Dieu ».

Comment, à quelle date, ces petites communautés perdues, vers 1500, autour de Briançon et d'Embrun, vinrent-elles à s'avancer dans la vallée inférieure de la Durance? Nous l'ignorons. Il semble bien que le glissement se soit fait, de 1505 à 1525, à la faveur ou par crainte des passages incessants de troupes qui se dirigeaient sur l'Italie. En tout cas, vers 1530, les Vaudois sont bien établis dans les diocèses



d'Aix, Apt, Carpentras, Sisteron. Et vers la même époque aussi, ils sortent de leur isolement religieux. En 1526, un de leurs « barbes »[1], Martin Gonin, envoyé vers les évangéliques de Suisse et d'Allemagne, revient dans ces pays avec des livres de Zwingli et de Luther[2]. Trois ans plus tard, une nouvelle ambassade est dirigée sur Zürich, Bâle et Strasbourg. Morel et Masson vont conférer avec Zwingli, Œcolampade et Bucer, et obtiennent d'eux un résumé de leurs doctrines qu'ils rapportent dans leur pays[3]. Mais l'union définitive des Vaudois avec l'évangélisme révolutionnaire devait être surtout l'œuvre de Farel et des prédicants français. En août 1532, Farel avait organisé dans les vallées une mission qui aboutit au synode d'Angrogne (12 septembre). Les Vaudois hésitaient encore, et, en 1533, nous les voyons faire des démarches auprès des Frères de Bohême, et s'enquérir de leur doctrine. Le synode de Cianforan acheva de souder la foi très simple de ces peuples à l'évangile de Neuchâtel et de Genève. Cette évolution qui provoqua une propagande intense dans leur pays devait être aussi le signal d'une impitoyable répression.

Dès 1528, les autorités religieuses commencent à s'inquiéter. Un inquisiteur, frère de Roma, parcourt le pays[4]. Mais les mesures qu'il prend sont inefficaces. Des livres « luthériens », le « Sommaire » de Farel circulent toujours. A Manosque même, Pierre de Wingle n'avait-il point établi une imprimerie[5] ? Le 7 juillet 1531, François Ier envoie à l'archevêque d'Aix des lettres missives le chargeant de faire une

1. C'était le nom qu'ils donnaient à leurs prêtres.

2. E. Gilles. *Hist. des églises réformées du Piedmont* (1655). Voir également l'article d'E. Comba, B. P. F. (1894).

3. Le texte de la consultation se trouve à Dublin : *Trinity Collège*, n° 252. Ce manuscrit contient aussi les actes du synode d'Angrogne.

4. Arnaud. *Histoire des premières persécutions des Vaudois luthériens*. Paris, s. d.

5. De Manteyer, *les Farel, les Aloat et les Riquet*, Gap, 1912, p. 83, n° 122. Wingle est à Manosque en 1532.

inquisition dans tout le diocèse. A son tour, Clément VII, par le bref du 8 novembre 1532, allait prescrire dans le Comtat des mesures semblables[1]. L'archevêque fit enquêter sur place à la fin de 1531, puis en 1534 et en 1537. Aux résultats de l'enquête nous pouvons juger du progrès des doctrines. Elles ne sont plus seulement professées par des individus, mais par des communautés. Des villages entiers avec leur syndic, leur baile, le maître d'école et parfois le curé, passent à l'ennemi[2]. — En 1532, quatre de ces bourgs sont visités : Villelaure, Leurmarin, la Rocque, Peypin d'Aygues ; quatre-vingt-sept personnes sont citées à comparaître, sans compter les fugitifs dont on ne peut savoir les noms. La même année, l'inquisiteur et l'official d'Apt trouvent nombre d'hérétiques dans ce dernier diocèse[3]. En 1534, ce sont Cucurron, Cabrières, la Mothe, Perthuis, Torrens où les hérétiques sont arrêtés. Mais déjà les doctrines ont essaimé dans toute la région : à Cavaillon, Senas, Forcalquier, Buzet, Mérindol, Cadenet, Lambesc, Salon, Digne. Dans le diocèse de Carpentras « ville et villaiges », au dire du procureur général, sont infestés[4]. L'hérésie se glisse

1. A. D., *Bouches-du-Rhône*, G. 205. Lettre du lieutenant du sénéchal de Provence résumant les procédures antérieures. Ce document a été publié par l'abbé Albanès. — Une première information, à la suite des lettres du roi eut lieu de la fin de 1531 au début de 1533. A la suite des bulles de Clément VII (3 déc.) et des Lettres royales (8 déc. 1533) une seconde mission fut envoyée en 1534 et en 1535. Interrompue par l'édit de Coucy, l'enquête fut reprise en 1537. Ce sont ces résultats que nous possédons.

2. *Id.*, *ibid.* Parmi les cités à Leurmarin, le baile, puis en 1534, le maître d'école : en 1535 les bailes de Cabrières, de Lamothe, et deux religieux : en 1537, des prêtres.

3. Aix, *Arch. du Parlement*, arrêts 1531-1533. Arrêt de la cour sur l'appel de plusieurs « délatz et declairez hérétiques » des sentences de l'inquisiteur et de l'official d'Apt. (f° 352). Nous devons à l'obligeance et au concours de M. Moulin, l'archiviste du Parlement, d'avoir pu dépouiller ces registres.

4. Aix, *Arch. du Parlement*. Arrêts. Registre de 1531 à 1536, f°s 341, 387 v°, 415 : 1538-1539 (26 févr., 7 mars, 22 oct., déc. 1539) : 1540-1541 (5 janv., 28 sept., 14 oct., 27, 30 oct. 18 nov. 1540).



jusqu'à Aix, sous les yeux des magistrats, dans les couvents et les écoles de la ville[1]. Des paroisses de deux à trois cents personnes sont publiquement détachées de Rome. On y célèbre le nouveau culte, on y enseigne à l'école les croyances réprouvées[2], on y vend ouvertement des Bibles françaises et autres livres défendus. Un érudit, J. Montaigne, bien informé des affaires de Provence, estime à peu près à 6000 le nombre de ces Vaudois. Quelque effort qu'on fasse, « le mal va en empirant »[3]. Et il faudra, pour le vaincre, l'opération sanglante de 1545, le massacre de tout un peuple.

L'hérésie n'est point seulement générale, elle est organisée. Et fortes de leur nombre, du courage de leurs membres, de la complicité des habitants eux-mêmes qui ne professent point ouvertement leur foi, ces communautés songent déjà à se défendre. « Ces gens sont en si gros nombre, écrira l'archevêque d'Aix au parlement, que si la court n'y mect la main sa puyssance n'y saroyt résister, (vu) mesmement que ne craignent excommuniemens, censures, ny peines ecclésiasticques[4]. » Ils font plus; ils résistent ou ils menacent. A la Roque, en 1535, un « barbe » est appréhendé par les officiers de l'archevêque, mais quand on veut le conduire à Aix, « quarante ou cinquante luthérians et vauldoys armés et par force et violence » l'arrachent des mains qui le gardent. A Cadenet, le sergent d'église chargé de saisir les suspects, est averti

1. Poursuites à Aix en 1540, 1541, notamment un religieux carme (*Id.*, *ibid.*, 1540-1541. 14 juin, 5 oct. 1541). — A. D., Bouches-du-Rhône, G. 191. Enquête de l'official (1540). « A ouy dire... que a l'escolle de ceste ville y avoit quelques escoliers suspectz d'hérésie. »

2. A Mérindol, notamment. — Le proc[r] général au parlement (28 juillet 1539), *Arch. du Parlement* (Delib., 1539).

3. Herm, III, n° 415, n° 21 (6 mai 1533). — A. D., Bouches-du-Rhône, G. 191. Plainte du procureur des âmes (22 déc. 1542). « Par preschemens et exortations que l'on ayet sceu faire, ilz ne font compte de se retirer... de leursd.... sectes... ayns vont tousiours en empirant. »

4. Aix, *Arch. du Parlement*, Delib., 1538-1539 (5 février 1539).



de n'aller que « bien accompagné ». Il sait qu'il sera attaqué et risque sa vie[1]. Déjà des bandes se forment qui s'assemblent dans les montagnes « de Luberon et... aultres lieux avec armes prohibées[2] ». Ces bandes demeurent insaisissables. Les poursuit-on dans un village, elles émigrent; elles ont des dépôts sûrs, des vivres, et peut-être des munitions de guerre[3]. Elles vengent les frères suppliciés en chassant les détenteurs de leurs biens. Un meunier de Mérindol, Pellencq, ayant été condamné et ses biens saisis, une troupe de 130 à 150 hommes envahit sa demeure, chasse les nouveaux propriétaires et rompt les digues[4]. Aix même n'est plus en sécurité; le parlement doit enjoindre qu'on fasse bonne garde[5]. En envahissant la Provence, en 1536, c'est peut-être un soulèvement qu'espère Charles-Quint.

Qu'on s'étonne que de cette région troublée, où couve la guerre civile, ondule en tous sens l'hérésie! Elle remonte la Durance et pénètre dans cette partie limitrophe du Dauphiné. A Gap, l'influence de Farel a fini par agir sur sa propre famille. En 1532, son cousin, le notaire Aloat, de Manosque, est presque converti, et aussi à la même époque son frère Jean-Jacques[6]. Deux ans plus tard, Claude et Gauchier Farel, ses autres frères, adhèrent à la Réforme. Le grand

1. A. D., Bouches-du-Rhône, G. 205. — *Id.*, G. 191 (26 fév. 1543). En mars 1539, l'archevêque d'Aix implore le secours du parlement pour garder un prisonnier, à Cucurron, que menacent d'enlever « aulcuns de lad. secte » (*Id.*, G. 205).

2. *Arch. du Parlement*, Arrêts : 1531-1536, f° 415 (29 mars 1535).

3. *Id.*, *ibid.*, Arrêts 1540-1541. Poursuites contre un habitant de Salon pour « transport et récélement des bledz des vauldoys et luthériens ». 14 oct. 1540. — Le 18 nov. 1540, le proc[r] général constate que les Vaudois ont « bastides, cavernes et spellunques où ils retirent et caichent eulx, leurs complices et leurs biens ».

4. Sur Pellencq (*Id.*, *ibid.*, 18 nov.).

5. *Archiv. du parl.*, Delib., 1539-1540. La cour mande les officiers et les consuls et les charge de « mettre ordre aux portes pour crainte des luthériens » (16 déc. 1540).

6. Manteyer, ouv. cit., p. 52 et suiv. Le rôle de Farel est indiqué par une source, il est vrai, très postérieure (*Annales des Capucins de Gap*, t. II



agitateur semble plus d'une fois être venu lui-même dans le pays et avoir dogmatisé à Gap. En tout cas, ses frères sont découverts. Gauchier et Claude se réfugieront à Genève ; mais Jean-Jacques est pris, ses biens sont confisqués et, malgré l'intervention de Berne auprès du roi, peut-être eût-il été exécuté, s'il n'avait, à son tour, réussi à s'enfuir. Plus au nord, à Embrun, en 1540, la croyance « mauldicte » est signalée. L'official invite les habitants à dénoncer les « lutherians, vaudois et aultre manière de gens hérétiques de quelconque hérésie que fût »[1].

Au sud, ce sont les villes du littoral où la contagion s'avance. En 1539, elle apparaît à Marseille. Un chirurgien est arrêté et jugé. En 1540, deux autres personnes, un notaire et un apothicaire, sont emprisonnés, et d'autres habitants sont poursuivis. Mêmes recherches également à Fréjus et à Senez[2]. Là même, d'ailleurs, où l'hérésie n'est point professée ouvertement, elle agit sur les populations catholiques qui perdent peu à peu l'habitude d'aller à la messe et d'observer le repos des fêtes[3]. — Et enfin, dans le voisinage de la vieille cité papale d'Avignon, l'autre diocèse métropolitain de la Provence, Arles, est envahi. Le 7 avril 1532, l'archevêque a dû envoyer un monitoire à tous les prieurs et recteurs de son diocèse « sur la détestable et abominable perversité luthérienne » et les prédications hérétiques qui commencent à se multiplier. Les curés, dit-il, ne devront laisser prêcher aucun clerc, de quelque ordre qu'il soit, sans lettres de l'Ordinaire[4]. La précau-

f° 57, XVIIe s.), mais qui paraît s'être servie de documents plus anciens.

1. Aix, *Arch. du parl.*, Arrêts 1540-1541 : Poursuites contre un habitant de Saint-Vincent (Embrunois), 16 oct. 1540. — *Bull. de la Société d'études des Hautes-Alpes*, 1886. Monitoire de l'official d'Embrun (9 déc. 1540).

2. Aix, *Arch. du parl.*, Arrêts 1538-1539 (15 oct.). *Id.*, *ibid.*, 1540-1541. (30 oct., 20 nov., 1540). — Fréjus (14 janv. 1540). — Senez (11 mars 1541) : élargissement du curé. Autre prêtre incarcéré, (23 mai 1541).

3. A. D., Bouches-du-Rhône, G. 193 (31 mai 1535).

4. B. M., Arles, n° 482 (7 février 1532).

tion est utile. Le 16 juin 1533, un religieux, J. Privat, fils du contrôleur du grenier à sel de Tarascon, est arrêté. On découvre, et il avoue qu'il a des relations avec les hérétiques. Une abjuration le sauve. Mais à peine délivré, il recommence; le 25 mars 1534, l'archevêque le déclare « excommunié, réaggravé » par contumace[1]. Les conflits qui s'élèvent alors entre l'archevêque et les consuls laissent penser que ceux-ci avaient pris parti et que la foi nouvelle trouvait parmi eux des complaisances, et peut-être des adhésions.

III

Regardons vers le Centre. Nous pouvons imaginer une courbe d'ellipse dont Paris et Lyon sont les foyers, Orléans et Viviers, les extrémités. Ile-de-France, Champagne, Bourgogne, Vivarais, telles sont les provinces où, en six années, de 1528 à 1534, l'hérésie va apparaitre, toutefois à l'état sporadique, et, peu à peu, se développer.

A Orléans, la jeunesse turbulente et mêlée des écoles lui a créé de bonne heure un terrain favorable. Dès 1526, contre le clergé et les actes extérieurs du culte, souffle un vent de révolte. Un tavernier et des écoliers sont poursuivis pour scandale. Ils ont insulté les prêtres et une procession[2]. Assurément, ce ne sont que libres propos. Mais ce libertinage même est inquiétant, et, deux ans plus tard, s'est formé un groupe, très indépendant d'esprit et d'allures, qui ne cache point ses sympathies pour les idées nouvelles. C'est le bailli Grosleau, c'est le jurisconsulte Du Chemin, ce sont les Daniel. Calvin qui arrive à Orléans, au début de 1528, appartient à ce milieu, que la présence de Volmar, un véritable luthérien,

1. B. M., Arles, Bonnemant, *Annales de la ville d'Arles*. — Copie des *Delib. consulaires* (1534).
2. A. N., X^{1a} 4879, f° 424 (29 juill. 1526).



inclinera encore un peu plus vers les doctrines suspectes[1]. La même année, un jeune écolier est expulsé. Cet « hérétique » n'est autre, semble-t-il, qu'Olivétan, le futur traducteur de la Bible, qui se réfugie à Strasbourg. Déjà même les idées nouvelles sortent du petit cercle. A la fin de 1533, un libraire d'Orléans, Philippe Loris, est dénoncé au Parlement. Un huissier est envoyé sur place pour « faire inventaire des livres » et enquérir « d'aucuns que l'on disoit suyvre les doctrines de Luther ». Loris est arrêté, conduit à Paris, et parmi ceux qui partagent son sort se trouve un prêtre, Pierre Denise, dont les conseillers Quélain et de la Barde font instruire le procès[2].

Mêmes symptômes dans la région de Paris : le pays chartrain, le Beauvaisis et le Noyonnais. — A Chartres, il est possible que les novateurs aient profité des troubles provoqués par la cession de la ville à Renée de France, pour chercher à répandre leurs idées. La fermeté avec laquelle l'évêque, Guillard, enraya le mouvement, nous montre les inquiétudes de l'autorité religieuse[3]. — A Beauvais même, si aucun « luthérien » n'est poursuivi, des indices n'en révèlent pas moins l'agitation populaire. En 1531, l'évêque est obligé de dénoncer à la Sorbonne les prédications qui excitent le peuple contre le clergé et la fiscalité ecclésiastique. Grave état d'esprit qui ne tarde pas à se traduire par l'apparition des doctrines condamnées. Le 22 avril 1532, à la requête des autorités religieuses, le Parlement fait prendre au corps la femme du seigneur de Montataire, et des habitans con-

1. Lefranc, *la Jeunesse de Calvin*, p. 72 et suiv.

2. A. N., X[1a] 1537, f[os] 94, 99 v°, 131 (22 et 31 janvier, 16 février 1534).

3. A. N., X[1a] 4888, f° 72 (12 mai 1530). Plainte du chapitre sur ces désordres. — Clichtowe, *Improbatio quorumdam articulorum M. Lutheri...* (1533). Éloge de l'évêque Guillard qui a combattu l'erreur, « annis proxime superioribus, quando in aliquot tuæ diœcesis locis deprehensum est lutheranos clanculum invaluisse, suaque fecisse conventicula. » — En 1535, « un luthérien » est supplicié à Chartres. A. N., X[2b]2 (10 mai). Cf. Lehr, *la Réforme... dans le département d'Eure-et-Loir* (1912).

vaincus de luthéranisme[1]. A Pontoise, l'hérésie est signalée en 1535, à la suite des prédications d'un prêtre[2]. A Noyon, dès 1527, le chapitre commence à ouvrir les yeux, et fait afficher contre les « luthériens » une poésie de Bouëlles[3]. Ce n'étaient là sans doute que des mesures de précaution. Mais, en 1534, Calvin est de retour dans sa patrie d'origine, et, déjà « converti », y va porter sa foi. Il semble bien qu'on doive attribuer à son action le tumulte survenu, en mai, à la cathédrale et qui lui valut d'être emprisonné. Vers le même temps, un autre de ses frères est dénoncé comme suspect[4]. Calvin avait-il déjà créé à Noyon une petite communauté? Nous l'ignorons. Nous savons du moins que les nouvelles croyances commençaient à se répandre. Le 16 janvier 1535, l'évêque J. de Hangest ordonne une procession générale contre les fauteurs de l'hérésie, ayant lui-même « advertissement que ces meschans, malheureux se multiplient de plus en plus et que les scandales croissent plus grands et plus énormes et mesmement bien près de nous[5] ».

Allusion évidente aux menées de ce groupe luthérien de Meaux qui, en contact avec la Lorraine et avec l'Alsace, répand en Champagne ses opinions « perverses ». — Dès 1526, l'évêque de Châlons a pu s'inquiéter de ce voisinage. Des prédications sont ordonnées pour « endoctriner » le peuple et l'induire à « résister ausd. erreurs et hérésies ».

1. A. N., X^{1a} 1535, f° 199. Requête de l'évêque de faire prendre au corps, Charlotte, femme du sieur de Montataire, Jean de Beauvais, sa femme, ses deux fils, Antoine, Clément, « à l'encontre desquelz il avoit fait informer, en ensuivant les lettres du roy... sur plusieurs erreurs... ayant cours tant aud. lieu... que autres circonvoisins, contre la foy catholicque... et dérision des sacremens d'icelle ».

2. A. N., X^{2b}2, 12-24 mai 1535.

3. *Registres capitulaires* (cop. de Sézille, B. N., Fr. 12032, 15 janv. 1527).

4. Lefranc, *la Jeunesse de Calvin*, p. 43 et suiv. Le 4 sept. 1534, Calvin écrit de Noyon à Bucer (Herm., t. III; n° 477).

5. Lefranc, ouv. cit., *Pièces justif.*, p. 200.



Mesure prudente, que justifie assez l'agitation qui gagne le diocèse [1]. La même année, un habitant n'a-t-il pas dit publiquement qu'il falloit jeter tous les prêtres « au loin » et qu'il « sçavoit mieulx que c'estoit de l'Évangille » que son curé? Voici encore un prêtre de Saint-Dizier que l'officialité juge pour blasphème, et les procès, nombreux alors, de sacrilège, nous montrent quel terrain favorable l'hérésie va trouver dans la région [2]. — Mêmes craintes à Troyes, où en 1523 et 1525, Guillaume Petit a cru devoir recommander toute vigilance à son chapitre [3]. Ces avis sont opportuns, puisqu'en 1525, commencent les poursuites. A Radonvilliers, c'est un clerc qui a mal parlé de l'autorité de l'Église. En 1528, les « Bibles » de Meaux sont clandestinement colportées dans le diocèse, et, avec elles, d'autres écrits, sans doute de prédicants « luthériens [4] ». Un foulon est arrêté au Thoult. Il n'est point seulement convaincu de les lire; devant témoins, il a attaqué le culte de la Vierge, des saints, l'usage des processions et de l'eau bénite, la messe, les prières pour les morts, le sacrement de l'Eucharistie. La même année, un autre coupable, Nicolas Labelle, est réclamé par le Parlement « pour plusieurs cas concernans la foy » et pour blasphème [5]. Les mesures prises étouffent une première fois ces manifestations publiques. Mais le germe demeure. Le 23 décembre 1534, François Ier ordonne à l'évêque de Troyes de procéder à de nouvelles enquêtes [6]. Un artisan, Nicolas Lentin, est arrêté pour avoir parlé contre les indulgences et le clergé [6]. Ainsi, en Champagne comme à Meaux, il semble bien que la Réforme se soit propagée dans

1. A. D., Marne, G. 417, liasse 14, (9 fév. 1526).
2. A. D., Marne, *Reg. de l'officialité*, G. 931, f° 131 v°. G. 932, f° 62. Ce prêtre ne semble pas toutefois hérétique (1526-1527).
3. Cf. plus haut, p. 208.
4. A. D., Aube, G. 4218, f° 153 (1525). — *Id.*, G. 4205 (1528-1529).
5. A. N., X1a 4884; f° 95 (9 mai 1528).
6. A. D., Aube, G. 1282, *Delib. capit.* f° 403 (23 déc. 1534).

les milieux ouvriers. Telle est sa force de propagande, qu'en 1535, le doyen du chapitre se croit obligé, dans un long discours, de dénoncer les croyances hétérodoxes et de les réfuter officiellement[1].

Par Langres, nous touchons à la Bourgogne. — Dans la vieille ville ecclésiastique, aucun cas d'hérésie. Mais déjà cependant un de ses habitants, un cordonnier, Jean de Rouan, en 1529, meurt à Dijon, en catholique suspect. Rouan a refusé de recevoir « le corps de Nostre Seigneur »; il a dit « plusieurs parolles contrevenantz à la foy ». Il est vrai; on déclare officiellement que paroles et actes procèdent plutôt « faulte de sens que de malice précogitée ». Cependant, en raison du scandale, une sanction parait nécessaire. Il faut éviter que « aultres » ne puissent « cy après entrer en erreur luthérienne » et ne propagent leur révolte « soubz couleur de frenesie ». Le corps sera donc déterré et inhumé hors lieu saint[2]. — Ici encore, les autorités religieuses ne s'alarment point sans motifs. A Dijon même, le 25 avril 1531, un cas indéniable est signalé. Un barbier, Didier Masson, est accusé d'avoir vécu comme un « lutérien en pays d'Allemagne, mangiant cher ès jours defenduz ». Sur l'ordre des échevins, qui ont la haute justice de la ville, il est appréhendé, fustigé dans les rues et, par trois jours, contraint à faire amende honorable[3]. Cette mesure réussit-elle à intimider les novateurs[4]? De 1531 à 1534, la ville semble calme. La municipalité s'occupe beaucoup plus des affaires de police, d'assis-

1. A. D., Aube, G. 4202, f° 84 v° et suiv. — G. 1282, f° 413 (2 avril 1535).

2. A. D., Haute-Marne, G. 933, *Reg. du chapitre*, f° 17 v°.

3. A. M., Dijon, *Delib. municipales*, B. 174, f° 142 (25 avril 1531). — Cf. M. 83, *Comptes* : don de 40 s. t. à l'exécuteur « de la haulte justice » pour avoir exécuté la sentence. — D'après Crespin (*Hist. des Martyrs*) un des pasteurs des vallées vaudoises, Pierre Masson, aurait été pris, en revenant d'Allemagne avec Pierre Morel et brûlé en 1530. Ce Masson est-il celui des registres? Et le renseignement de Crespin est-il exact? Il est difficile de le dire. En tout cas, les dates ne concordent pas.

4. On peut consulter sur la Réforme en Bourgogne : Beaudoin, *Hist.*



tance, d'écoles que de culte. Mais, en 1534, l'hérésie reparaît. Le conseil de ville finit par s'émouvoir. Le 11 décembre, nous le voyons délibérer sur les moyens d'enrayer les progrès des « luthériens ». L'année suivante, des poursuites sont engagées contre un colporteur, Jean de Vaulx, qui a introduit dans la ville « certains livres imprimés d'Érasme »; en 1536, contre deux autres bourgeois de Dijon, Antoine Gillibert et Jean Philippin[1]. Les procès pour hérésie se répètent en 1538 et en 1539; et déjà, dès 1534, hors de Dijon, à Beaune, un centre actif de propagande luthérienne est signalé[2].

Nous ne voyons point cependant que la Réforme se soit propagée à cette époque dans les autres villes de la Bourgogne. Il en allait être autrement dans la vallée du Rhône où le groupe lyonnais va faire sentir son influence.

C'est par lui sans doute que l'hérésie pénètre, dès 1528, dans le Vivarais. A Annonay, la croyance nouvelle est prêchée par un cordelier, Machopolis. Machopolis appartient-il au couvent de Lyon? On ne sait. Il est expulsé par les autorités locales. Mais un autre moine du même Ordre le remplace, frère Étienne Renier. Renier sera arrêté, jugé et brûlé à Vienne; après lui, un maître d'école, Jonas, qui continue son œuvre, est incarcéré. On n'en découvre pas moins, en 1531, vingt-cinq partisans des idées nouvelles[3]. Prison et supplices ne découragent point les nova-

du Protestantisme... en Bourgogne (1885). — Naëf, *la Réforme en Bourgogne* (1901). — Belle, *la Réforme à Dijon* (Dijon, 1911).

1. B. M., *Delib.*, B. 178, f° 66, 72, 73 (11 déc. 1534). — B. 179, f° 52 v° (22 oct. 1535). De Vaulx fut élargi après examen des livres. — *Id.*, *ibid.*, f° 116 v° (28 avril 1536).

2. Dijon, B. M., Coll. Saverot, I, f° 416. Prise de corps contre J. Viallin (17 nov. 1534). Mandement au lieutenant particulier à Beaune et au maire d'enquêter « de tous ceux qui tiennent mauvaise(s) paroles de nostre foy et tant dud. Beaune que d'ailleurs ». En 1536, Philippin avait été arrêté à Beaune.

3. Bèze, *Hist. ecclés.*, p. 6 (éd. de 1841). — Arnaud, *Hist. des protestants du Vivarais*, 1888.



teurs. A Privas, en 1534, un vicaire est poursuivi. Il parvient à s'enfuir à Genève. Mais un certain nombre de ses adhérents sont saisis, et quelques-uns condamnés. A Viviers, en 1538, une petite communauté de « luthériens » est constituée. L'évêque Charles de Tournon s'adresse au parlement de Toulouse, « ne pouvant, dit-il, punir les hérétiques sans avoir recours au bras séculier ». Cette menace n'a pas d'effet. L'année suivante, la justice est obligée d'intervenir encore à Privas, sans réussir à extirper la croyance nouvelle qui va s'implanter fortement dans le pays[1].

Au delà des montagnes, elle a gagné le Velay. Dès 1524, les incidents qui se passent au grand pardon du Puy nous montrent combien les esprits sont troublés par ces attaques violentes contre les indulgences et le culte des saints. Ce ne sont là que des symptômes. Mais, en 1531, un « luthérien » est découvert et mis à mort. Sept ans plus tard, à la suite de lectures d'un prêcheur sur saint Paul, tout un groupe est signalé. Il se compose de clercs, de gentilshommes, de bourgeois qui professent « l'évangile ». Le parlement de Toulouse intervient et le disperse[2]. — A ce moment même, c'est dans le Languedoc que les manifestations de l'hérésie deviennent générales. Et on sait quel avenir allait s'offrir à elle dans ce pays.

IV

Elle y pénètre sous l'influence lyonnaise. — A Montpellier, à Nîmes, à Toulouse, ce seront en effet, des étudiants, des

1. A. D., Haute-Garonne, Parlement, B. 31, f° 104 (23 fév. 1538). — *Id.*, *ibid.*, B. 32, f° 542 v° (13 sept. 1539).
2. Arnaud, ouv. cit., t. I, p. 30. — Chassaing, *Chroniques d'Étienne Médicis* (1869) p. 184. Il signale les attaques des prêcheurs contre le Pardon. — *Id.*, p. 337, p. 386.



régents ou des religieux de Lyon qui jetteront les premiers germes. Mais le terrain est préparé pour les recevoir. Dans la grande France que vient de créer la royauté, par ses États, son parlement, son droit romain, la province forme comme un enclos privilégié et presque indépendant. Elle n'est point seulement un foyer de vie politique, mais de vie intellectuelle. Ses universités sont célèbres : Toulouse, pour le droit, Montpellier, pour la médecine. Et, de bonne heure aussi, ses humanistes. Sous ce régime de libertés locales, dans cette activité des écoles et des cénacles, comment l'ambiance ne serait-elle point favorable à l'esprit d'innovation? Ajoutez à ces causes la décadence profonde des corps religieux, les désordres suscités par l'épuration violente des couvents, l'abandon de la discipline qui va, de 1530 à 1540, entraîner la papauté elle-même à transformer en chapitres séculiers les plus riches collégiales ou certaines abbayes bénédictines [1]. Nous pouvons comprendre comment, avant même 1530, et surtout après 1530, l'hérésie va apparaitre, puis se propager.

C'est à Montpellier d'abord, semble-t-il, et, dès 1527, qu'elle s'entrevoit, importée par des écoliers venus de Lyon : Florimond des Gouttes et Ymbert Pécolet. Dans les troubles que provoque la réforme récente des études, la question religieuse ne laisse pas que d'intervenir et, avec les deux partis aux prises, ne s'opposent pas seulement deux méthodes, mais deux esprits. Il est tout à fait significatif que, dans les « farces » jouées annuellement par les écoliers (et dont Rabelais fera mention), nous trouvions des satires comme celles « de l'état d'Église » ou du « miroir de la foi ». Et il n'est pas moins remarquable que, parmi les traditions que les novateurs

1. Toute cette période est troublée par la réforme des couvents. Réforme générale des Augustins (1520). Gaillac (1522). Saint-Salvi, Saint-Sernin (1524). La Daurade (1525). Prouille, le Saget, l'Escalle-Dieu, Mercoire (1526). Carmes (1527). Mineurs de Saint-Gilles (1528). Couvents de Cahors (1529), etc....



voulaient abolir, se trouvent des cérémonies pieuses, comme une messe pour les morts[1]. Aussi bien, le parlement de Toulouse ne s'y trompe pas. Le principal auteur du mouvement, Caruel, procureur du roi à la Chambre des comptes, universitaire lui-même, est arrêté. Ses meubles et papiers sont mis sous séquestre et il est envoyé à Toulouse « pour crime d'hérésie luthérienne ». Florimond « trouvé saysy de plusieurs livres et escritures de la secte » est emprisonné à son tour. Caruel avait fait appel au Grand Conseil et avait été enlevé de force, de sa prison ; l'université réclamait enfin au nom de ses privilèges. Les poursuites furent abandonnées[2].

Si le mouvement semble enrayé dans les facultés, cinq ans plus tard, il se réveille dans l'école-mage dont les recteurs, Paul Lecomte et Antoine Jonas, sont suspects de luthéranisme[3]. Et il commence à se faire sentir dans le clergé local. En 1533, un curé des environs, Melchior Laurent, quitte sa paroisse et se réfugie en Suisse ; il se mariera à Grandson. En 1536, c'est un chanoine de la cathédrale, François Pellicier, propre parent de l'évêque, qui déserte l'état ecclésiastique. L'évêque, lui-même, n'est-il point suspect? Et n'est-ce point avec son assentiment que le prieur des Dominicains, Capéran, est nommé doyen de la faculté de théologie? Capéran ne semble pas avoir été luthérien ; mais il est très hardi dans son évangélisme. Dans cette fermentation trouble des idées, on ne peut être surpris

1. Nous devons ces renseignements à Mlle Guiraud qui prépare en ce moment une histoire des origines de la Réforme à Montpellier et qui a bien voulu nous communiquer ses recherches.

2. A. D., Hérault. Cart. de l'Université, t. II (5 mai 1528). Toulouse, Parlement, B. 22 f°s 292 v°, 304 v°. Voir également, A. N., V⁵ 1047. Grand Conseil (12 avril 1529). — L'intervention du Grand Conseil dut faire un grand effet. En 1531, nous voyons les Mendiants de Montpellier s'adresser à cette juridiction contre l'évêque de Maguelonne (*Id. ibid.*, 4 juillet).

3. C'est le Jonas que nous avons vu incarcéré à Vienne.



que l'hérésie couve en silence, et, vers 1550, éclate au grand jour.

Cette agitation religieuse avait eu également, et d'aussi bonne heure, à Nîmes, un autre centre. Ici, une bourgeoisie riche, lettrée, qui compte des humanistes comme Arlier, s'était préoccupée de restaurer dans un sens plus chrétien, la chaire comme l'école. Mais gagnés eux-mêmes à la culture nouvelle, la plupart des consuls se préoccupent moins de l'orthodoxie des prêcheurs ou des maîtres que de leur savoir. Ils appellent ou tolèrent des suspects; en 1532, un augustin qui, à l'issue de son sermon de Pâques, sera arrêté; un régent, Ymbert Pécolet, déjà compromis dans les troubles de Montpellier; en 1535, un autre mendiant, Fr. Jean de Sapientis, qui fera des leçons sur le « psaultier et les évangiles, et que nous verrons, quelques années plus tard, dénoncé comme luthérien. Choix dangereux, dont le loyalisme des consuls ne conjure point les effets inévitables. Dès 1532, des infiltrations luthériennes sont découvertes dans la cité [1].

Le consulat remarque « qu'en plusieurs lieux... dans la ville et la plus grant part d'icelle sont (des) lutérians »; en conséquence, il demande un monitoire à l'official [2]. En 1535, le clergé s'inquiète si bien qu'il n'hésite pas, au sujet de Pécolet, à entrer en conflit avec la ville. Deux ans après, la municipalité proposant de nouveau son régent, et à son défaut, un « associé » de Pécolet, Cavard, le Chapitre proteste et l'évêque menace d'en appeler au parlement. Cette fois, le consulat tient bon et Pécolet investi profite de sa charge pour organiser des lectures de la Bible. On devine comment dans ces discussions, ces conflits, les novateurs redoublent d'audace. Un groupe s'est

1. Hauser, *Études*... Les Consulats et la Réforme. — Les textes se trouvent dans les délibérations consulaires (B. M., LL. 5, 6) et Ménard. *Hist. de Nîmes*, t. IV.

2. Nîmes, B. M. LL. 5, f° 246 v°.

formé autour de Pécolet où nous retrouvons un émigré de Toulouse, inquiété déjà en 1532, Jacques Batalhe, et sans doute d'autres bourgeois qui dissertent « tant sur le sacrement de l'autel que sur les sacrements de l'église ». Le 7 décembre, le parlement de Toulouse renvoie devant l'évêque un certain nombre de ces habitants suspects [1]. La ville est enfin obligée d'aviser. Pécolet est révoqué et les consuls interdisent d'enseigner désormais l'Écriture Sainte dans les écoles. Cette suspicion des maîtres devient si forte qu'en 1539, le parlement, enregistrant les lettres du roi sur le collège de Nîmes, y insère la défense d'y enseigner les Saintes Lettres et toute matière relative à la foi [2].

La grande métropole toulousaine devait être elle-même entamée, et plus tôt encore, par l'hérésie.

Si fière qu'elle fut de son inviolable attachement à l'unité de la foi, Toulouse n'en était pas moins un milieu favorable aux audaces de la pensée. Une jeunesse turbulente, composée d'éléments hétérogènes, en partie gagnée aux méthodes nouvelles, se prêtait à merveille aux expériences [3]. Déjà en 1512, un médecin catalan était mort en suspicion d'hérésie. En 1520, ce sont encore des écoliers espagnols poursuivis « pour aucuns maléfices concernans la foi » [4]. A coup sûr, on ne saurait les prendre pour « luthériens ». Mais nous pouvons juger, à ces symptômes, de l'indépendance des esprits. En 1524, des inconnus couvrent de boue une image du Christ placée au cimetière de la Dalbade [5].

1. Toulouse. Parlement. *Criminel*, 1537-1538. « Enjoinct de rechef aud. evesque... de promptement... faire... le proces ausd. luthériens. »
2. Toulouse. Parlement, B. 33, f° 36 v° (20 déc.).
3. Une lettre de Caturce à Boyssoné (fév. 1529) conservée dans une enquête de 1532, nous en apporte un curieux témoignage. « Cujus pabulo quotidie aures animique nobilium scholasticorum maxime in Tholosatum florentissima academia... saginantur. » A. D., Aude, H. 418, f° 60.
4. Toulouse. Parlement. B. 18, f° 184. On ne spécifie pas.
5. *Id. ibid.*, B. 20, f° 250 v° (29 août 1524).



Quatre ans plus tard, en 1528, l'hérésie est signalée. Un médecin, Cyprien Galibert en est « convaincu[1] ». Le 26 novembre les gens du roi font remarquer au parlement que « la secte luthérienne » commence à « fort pulluler »[2]. A ces craintes des pouvoirs locaux, les faits vont promptement donner raison. Un groupe est formé dans la ville, qui professe plus ou moins ouvertement les doctrines détestées[3].

Groupe mêlé, où se rassemblent des religieux comme frère de Badet, un jacobin humaniste, des lettrés, comme Mathieu Pac et Boyssoné, tous deux professeurs à la faculté de droit, un gradué, comme Caturce, et où les aspirations nouvelles, si diverses qu'elles soient, se rencontrent et commencent à se confondre. Le cercle ne tarde pas à entrer en rapports avec le couvent des Augustins, où un religieux de Lyon, frère Thadée, a fait pénétrer les idées évangéliques. Dans cette société secrète, le langage est très libre comme l'esprit. On y lit Platon, mais aussi Luther. On y attaque les vieilles méthodes, mais aussi de vénérables usages. On y nie le libre arbitre, le culte des saints, la primauté de Rome. Mais, chez Badet, notamment, les négations s'allient à la croyance aux forces occultes de la nature et à un pur déterminisme[4]. Et ces tendances hardies, un peu confuses, se ramènent à un mot : l'Évangile. Fait plus grave! Ce n'est point seulement un libre esprit qui s'affirme, mais une action qui s'élabore. Nos « évangéliques » ont le goût du prosélytisme. Thadée et

1. Parlement., B. 22, f° 200 v° (22 avril 1528). Rien n'indique ici cependant un cas de luthéranisme.

2. *Id.*, B. 22, f° 446 (26 nov.).

3. Sur cette organisation, aucun texte ne donne des détails plus curieux que le procès relatif aux fonctions d'inquisiteur, entre A. de Badet et Cousin. Procédure, jugements et enquêtes, nous ont été conservés (A. D., Aude, H. 418, cop. contemporaine) ainsi qu'un certain nombre de pièces.

4. Sur les doctrines de Badet, cf. H. 418, f° 41 v° et 42. — Nous voyons par des arrêts du parlement que cette croyance aux astres était répandue à Toulouse. — Badet n'est pas luthérien : il a laissé plusieurs livres qui eurent alors certain retentissement : sa *Margarita virorum illustrium*,

ses moines, Reynaud, Blancheterre, « s'en vont par le pays pour attirer les gens ». Ils sèment leurs idées dans des causeries, « dans des banquets »; ils attirent à eux des écoliers ou des gentilshommes, ceux qui paraissent favorables à un changement. Tous ces partisans de la foi nouvelle se réunissent déjà, le soir, furtivement, dans la chambre de Badet ou de Boyssoné, dans la cellule de frère Thadée, et on « leur fait promettre de maintenir l'Évangile ». C'est un parti qui s'organise et se concerte pour se propager.

Dès 1530, Thadée a prêché à Toulouse, comme Badet d'ailleurs, qui fait des lectures au collège des « Gaurets ». Ils sont bientôt suivis par deux autres religieux mineurs : frères de Nuptiis et Flavyn. Ceux-ci sont-ils luthériens? on ne le sait trop, et peut-être ne le savent-ils pas eux-mêmes. A coup sûr, Jean de Caturce a déjà rompu avec l'Église. Et lui sait où il va, où il entraîne les autres. Homme de savoir et homme d'action, érudit, orateur, poète, il est à la fois un des représentants les plus brillants de la culture nouvelle et un des apôtres les plus ardents de la révolution religieuse[1]. S'il avait vécu, il eût pu être un autre Farel, plus cultivé et plus complet. Nous parvenons à peine à l'entrevoir dans cette ombre de son passé, déchirée comme d'un éclair par la lueur de son supplice. Ses lettres, ses écrits sont perdus. A en juger par quelques fragments conservés dans une enquête, que n'eussent-ils point appris sur ses idées et sa propagande? Une croyance très simple à la parole divine, le rejet des « constitutions humaines », la négation du libre arbitre, un culte « pur », concilié peut-être avec la structure historique de l'Église, bref, un évangélisme affranchi du dogmatisme de Luther et s'affirmant déjà comme l'épanouissement

un *Destructorium heresium* et des commentaires sur saint Paul et saint Jean. — Sur les rapports de Badet et de Caturce, cf. *Procès*, f° 15, 59, 60 v°. La *Margarita* lui fut dédiée; Caturce avait revu le livre.

1. La vie de J. de Caturce ou de Cahors est mal connue. *Procès*, f° 61 v°, 62, 63. — Dépositions de Caturce, de Pierre de Prato.



de la conscience individuelle, telle parait être la doctrine qu'il prêche. En réalité, il est surtout un missionnaire. Il parcourt le Languedoc, s'assurant des adhésions et des concours [1]. A Limoux, son pays d'origine, il entraîne le vicaire, Fontaine, qui le suivra dans la mort. Il a dû se rendre ou il a envoyé Badet à Montpellier et à Montauban [2]. Il a des relations avec la Gascogne toulousaine. Peut-être ce seigneur qui, en 1532, à Montastruc, attaque les cérémonies de l'Église, a-t-il été son auditeur [3]. En tout cas, il s'est assuré des complicités à Condom, et jusqu'à Gavarret, en plein Armagnac [4]. Par un coup hardi, il pousse Badet à s'emparer des fonctions d'inquisiteur. Badet « trouve moyen » de faire destituer par le provincial de Toulouse, l'inquisiteur en charge, Cousin, et se fait installer à sa place par lettres du roi [5]. Visiblement, nous sommes en présence d'une organisation secrète dont Caturce tient les fils [6].

Ces adhérents allaient-ils former un parti, prêt à tout, même à la violence? Dans une province où récemment encore les élections des évêques provoquaient de véritables guerres, le parlement de Toulouse redoutait tout des que-

1. *Procès*, f° 64 et suiv.

2. Ceci ressort de la demande du proc^r général de faire « ouyr plusieurs tesmoings de Montpellier, de Montauban et autres pays » (*id.*, *ibid.*, f° 27 v°).

3. A. D., Haute-Garonne, G. 642.

4. *Procès*, f° 66 v°. Lettre trouvée sur un des partisans de Caturce : « Suys esté bien ayse de ce que les catholicques de Condom sont fermes en perseverance de vouloyr soubtenir la chose deue. Je ay parlé à mon compère... lequel m'a dict qu'il ne se oseroyt mectre aux champs que quelque autre ne commençast de Gavarret.... Mays si quelquesungs commencent, ils sont tous prest. »

5. *Procès*, f° 3 v°, 15 v° et 16. Le parti souhaitait que Badet fut inquisiteur « disant qu'il entendoit très bien l'evangille ». f° 49. Caturce à Badet (26 juillet 1531). Ce fut probablement à la fin de 1529.

6. Ce caractère est avoué par Fontaine. *Procès*, f° 65 v°. Ceux de la « secte » doivent demeurer « secretz et occultez jusques à tant que la secte fasse multiplicada (*sic*). »



relles religieuses. Et la crainte de voir les évangéliques « faire monopoles et conventicules... jusqu'à main armée » n'était point étrangère à la rigueur implacable des répressions [1]. Comment le petit groupe de Toulouse fut-il découvert? Une dénonciation, sans doute. Mais en février 1532, Caturce est arrêté. Boyssoné et Bunel se mettent à l'abri par la fuite; Nuptiis et Flavyn se réfugient auprès de la reine de Navarre. Le 9 février, le parlement désignait ceux de ses membres qui devaient assister au procès, et quelques jours plus tard, le 26, la cour enjoignait à tous les juges du ressort de s'emparer des complices « hors les limitez du diocèse à Toulouse ». Caturce devait être brûlé en juin. Le retentissement énorme donné à son supplice devait contribuer plus encore à répandre l'hérésie qu'à effrayer les novateurs [2].

En dépit même des arrêts répétés du parlement, des efforts de l'inquisiteur, de l'archevêque, les croyances nouvelles se propagent avec une remarquable continuité. A Toulouse, le parlement avait établi tout un ensemble de prescriptions pour le jugement des luthériens. A deux reprises, dans son milieu même, des procureurs sont soupçonnés [3]. Le 9 février 1538, la cour est obligée de nommer des commissaires pour rechercher les « luthériens » cachés, visiter les boutiques des libraires et saisir les livres suspects [4]. Quelques

1. *Procès*, f° 12 v°. Conclusions du proc^r général. « Se sont ralliez (Caturce et ses amis) par monopoles et (f° 13) conventicules en plusieurs contrées ou soubz umbre de religion... ont attiré à eulx le cueur de plusieurs gens... lesquelz se sont assemblez jusques à main armée. »

2. Parlement, B. 25, f°s 98, 98 v°, 172, 298, 311. — B. 26, f°s 2, 42, 48. — Le procès de Badet donne l'arrêt de mort de Caturce parmi les pièces (*id.*, *ibid.*, f° 67 v°). En même temps que lui, fut brûlé le vicaire de Limoux, Fontaine. — Badet, après son procès, ne fut pas inquiété. Nous retrouvons Nuptiis à Paris, en 1534. Flavyn reparaît à Toulouse, cité comme témoin à la cour, en 1539. Mais la cruauté de la répression eut un grand retentissement. Dolet le flétrit et Rabelais y fait allusion.

3. Parlement, B. 27, f° 175; 28, f° 180 v° (22 avril 1534, 10 avril 1535).

4. *Id.*, B. 31, f° 134.



mois plus tard, scandale énorme. C'est le propre inquisiteur de la foi, frère Louis de Rochette, qui est convaincu d'hérésie. Jugé, condamné, il est dégradé et envoyé au bûcher, le 10 septembre. Moins d'un an après, le 10 mai 1539, son lieutenant, frère Antoine Ricard, est déclaré « auteur, fauteur d'hérétiques » et remis au bras séculier. La situation avait paru assez grave pour que les autorités locales obtinssent des lettres du roi, enjoignant aux « arcevesques et evesques et inquisiteurs, de bien procéder... à l'extirpacion des sectes, erreurs et hérésies[1] ».

C'est qu'en effet, en sept ans, de 1532 à 1539, dans toutes les villes importantes de la province, le monstre lève la tête. En 1532, il est à Castres, où un cordelier, frère de Marciis, prêche ouvertement les doctrines nouvelles. Marciis est pris, emprisonné et conduit à Toulouse; mais il semble avoir trouvé des sympathies dans le propre chapitre de l'évêque, ou « aucuns » sont « prévenuz d'hérésie luthérienne ». En 1534, à la requête du procureur fiscal, nouvelle information est faite « contre ceulx qui tenoyent la secte »; un licencié, Tirevieille, est poursuivi et on lui découvre des complices[2]. — Lavaur est menacé. A la suite d'une propagande faite dans la ville, l'évêque Georges de Selve enjoint à ses prêcheurs « d'avoir les yeux bien ouverts[3] ». Telle est d'ailleurs, dans cette contrée, la crainte de l'hérésie qu'un vicaire de Rabastens ayant lu l'évangile « en langue vulgaire » est

1. Parlement, B. 31, f° 485 v° (27 août). Le 6 sept. il est déchu de son office; le 10, condamné au feu (*id.*, *ibid.*, f° 510, f°° 514 v°, 521). — Sur fr. Ant. Ricard jugé pour hérésie, dégradé et brûlé, voir *Criminel* (10 mai 1539).

2. Sur la Réforme à Castres, voir B. P. F. (1873) — A. D., Tarn, H. 473. Les Dominicains de Castres accusent les chanoines d'avoir parmi eux des luthériens (30 avril 1536). — A. D., Haute-Garonne, G. 642. Procédures contre Tirevieille (juillet 1534).

3. Lettre de l'évêque. « Et vous prie avoir les yeulx bien ouverts, que si jamais il arrive de telles gents par dela, qu'ilz n'y soient aucunement receuz. » Bessery, *les Guerres de religion... dans la région de Lavaur* (Albia Christiana, 1912). — D'après Bèze, Marciis aurait prêché à Lavaur, ce qui est assez vraisemblable.

dénoncé à l'inquisition[1]. — Dans ce bouillonnement des esprits, la contagion gagne toujours. En 1534, encore, elle pénètre à Cahors, où un prêtre est arrêté et où, quatre ans plus tard, un régent de l'université, le mineur François de Rinhac, se verra décrété de prise de corps. En 1537, la voici à Mende; en 1538, à Rodez et à Carcassonne; en 1539, à Beaumont de Lomagne[2]. La même année, à Montauban, tout un groupe est découvert. Des livres de Luther sont saisis; un marchand est incarcéré, un prêtre « hérétique, apostat et sacrilège », condamné au feu[3]. C'est enfin Narbonne où la Réforme est prêchée par le prieur des Augustins de Béziers, frère Volmais. Le 4 juillet, le parlement de Toulouse intervient pour enjoindre aux officiers de l'archevêque de faire le procès de ces « sacramentaires et autres sectateurs de Luther ». Parmi les prévenus se trouvent, un écolier, un libraire et un prêtre[4]. — Rapprochons ces faits de ceux que nous avons déjà signalés, à Montpellier, à Nîmes, comme à Toulouse; il n'en est point qui jettent une lueur plus vive sur le caractère que la révolution religieuse a pris dans cette région.

V

En Languedoc, de 1530 à 1539, la Réforme ne se présente déjà plus comme un concours fortuit de manifestations isolées. Si nous observons maintenant les régions de la Loire

1. A. D., Tarn II. 275. Enquête sur « la foy catholique » du recteur. Publiée par Portal, *la Réforme* en Albigeois (*Rev. du Tarn* 1914).

2. Parlement. — Cahors, B. 27, f° 239 (12 juin 1534) et B. 31, f° 506 (5 sept. 1538). — Mende, B. 30, f° 488 v°. Procès du fr. Georges Sapientis, mineur, 13 sept. 1537. — Rodez, B. 32, f° 34. Procès d'un maître d'école (6 déc. 1538). — Carcassonne. *Criminel* (12 déc. 1538). — Beaumont de Lomagne. B. 32, f° 412. Procès contre les habitants accusés d'être luthériens (28 juin 1539).

3. *Id., ibid.*, B. 32, f° 360 et suiv. (17 mai 1539). — *Id., Criminel* (1539) f° 97 et 184.

4. *Id., ibid.*, B. 32, f° 419 (4 juillet 1539).



et de l'ouest, nous ne trouverons point, dans la même période, des progrès aussi rapides. La croyance nouvelle n'apparait point en Limousin avant 1536, en Agenais avant 1537, à la Rochelle avant 1539, et, avant 1540, en Auvergne. Ailleurs, en Touraine, en Anjou, en Poitou, comme en Berri et en Guienne, si elle n'attend point aussi longtemps, elle n'offre pas encore de caractère régional, ni de groupement bien constitué.

Dans ces provinces, c'est d'abord la grande métropole, Tours, puis les deux villes universitaires, Poitiers et Bourges, qui forment les centres les plus anciens.

A Tours, les germes que nous avions signalés en 1526, dans la fermentation réformiste de Saint-Martin et de Marmoutiers, avaient pu être étouffés. Ils n'allaient point tarder à reparaître. En 1530, un médecin est accusé d'avoir « proposé et soutenu plusieurs propositions héréticques ». Sous quelle forme? On ne sait. Mais il répand et propage des livres de Luther et « d'autres livres damnés et réprouvés ». Et, fait plus grave, il a des complices, à Loches, notamment, où le maître d'école est un adepte de ses idées[1]. Est-ce à son influence qu'il faut attribuer l'apparition des doctrines hérétiques dans les pays environnants? A Thouars, dès 1533, un habitant est convaincu de sacrilège et condamné au feu « pour offenses par luy faictes à Dieu et au Sainct-Sacrement de l'autel ». Dans le Blésois, un gentilhomme, François de Breuil avait été poursuivi pour crime de droit commun; mais il est aussi prévenu d'hérésie et la justice royale le renvoie à l'évêque de Chartres (1er oct. 1533)[2]. Et il est possible que ce soient encore des

1. A. N., X2b 1. Procédure entre Me Nicole Cabasse, médecin (21 janv. 1530). Cabasse fut condamné par l'inquisiteur à la prison perpétuelle. La cour ordonne que « ung nommé Desmarestz, maistre d'escolle de Loches, maistre Yves Brachet et maistre Jehan Moreau seront pris au corps ».

2. A. N., X2a 82., 1er oct. et 27 oct. 1533. — François de Breuil avait déjà



influences tourangelles qui, vers 1535, aient essaimé l'hérésie à Angers, où un « luthérien » est condamné par le sénéchal[1]. Ces poursuites, ces rigueurs, non moins que les peines prononcées contre les blasphémateurs et sacrilèges par les Grands Jours de Touraine (10 sept.-16 oct. 1533) témoignaient assez de l'état troublé de cette région.

Entrons à Bourges. — Dans cette petite capitale, où la souveraineté de Marguerite assurait à l'évangélisme et aux lettrés au moins la tolérance, les croyances nouvelles avaient pénétré, nous l'avons vu, dès 1525. Elles avaient pu être réprimées. Mais les aspirations n'en couvaient pas moins, à la fois, dans le milieu universitaire et les groupes religieux. A l'université, Alciat avait dès 1529, réformé les études de droit. A son tour, Melchior Volmar s'établit à Bourges, en 1530, et y introduit l'étude du grec. Mais il y apporte aussi le luthéranisme. A cette fermentation intellectuelle devait promptement s'unir le mouvement religieux des deux monastères réformés : Saint-Ambroise et les Augustins. Sous quelles influences le mouvement s'était-il développé dans ces couvents ? Peut-être était-il un souvenir des prédications d'Arande. Peut-être aussi, une conséquence des troubles provoqués, en 1531, par la réforme monastique de Saint-Ambroise. En tous cas, en 1534, les deux hommes qui le mènent, Chaponneau et Jean Michel, sont l'un, augustin, l'autre, bénédictin. Grâce à leur zèle, favorisé sans doute par les sympathies de la faculté de théologie à laquelle ils appartiennent, et la tolérance du clergé local, Bourges devient un centre très libre, très hardi, du mouvement réformateur. Un certain nombre de lettrés, compromis après l'affaire des placards, viennent y chercher un refuge.

été poursuivi, en 1531, devant les Grands Jours de Poitiers, pour « enlèvement de biens, appartenant à certaines églises, cures et prieurez ». *Id.*, X[2a] 81 (6 octobre).

1. A. N., X[2b] 2. 4 mai 1535. Sentence du sénéchal d'Anjou contre J. Rouilleau renvoyé à l'évêque d'Angers. Appel au Parlement.



En 1536, Jean Michel prêche à Notre-Dame, et apparemment est-ce par son action que, cette même année, à Sancerre, se propage la foi nouvelle. Ces progrès rapides devaient, à la fin de 1536, provoquer l'intervention de l'inquisiteur Mathieu Ory, qui se rendit dans les deux villes. Jean Michel fut arrêté et contraint de faire amende honorable, le 5 février 1537. Chaponneau s'était réfugié en Suisse. Michel ne tarda pas à l'y rejoindre; mais rentré en France et à Bourges, deux ans plus tard, il devait y reprendre son apostolat. Saisi de nouveau, il est, cette fois, jugé comme relaps, et finalement livré aux flammes (24 déc. 1539). La même année, le groupe de Sancerre était également détruit [1].

Dans le Poitou, la Réforme avait paru plus tôt encore.

Ville d'université, de gens d'église, de lettrés, Poitiers formait, comme Orléans et Bourges, un milieu intellectuel très vivant. Bouchet y avait écrit ses Annales d'Aquitaine, et, autour de lui, s'était constitué tout un groupe d'érudits et de poètes. Ce petit cercle était lui-même en relations étroites avec l'évêque de Maillezais, d'Estissac, les érudits de Fontenay-le-Comte, et même Germain Colin, d'Angers. Cependant, il ne semble point qu'ici, comme à Toulouse, la Réforme ait été importée par les lettrés. Le premier hérétique découvert, en 1531, n'est qu'un habitant obscur, Et. Jamyneau. Poursuivi par l'official, il est déféré aux Grands Jours. « Plusieurs détestables et énormes blasphèmes » contre la foy catholique, le sainct sacrement de l'autel et la glorieuse vierge Marie, le font condamner au feu (19 oct.) [2]. Le cas est isolé, mais d'autres indices révèlent le progrès de la croyance nouvelle, et c'est peut-être à dessein que, dans son édition des « Annales d'Aquitaine » de 1531, Bouchet éprouve le besoin de se prononcer contre Luther.

1. Sur tous ces faits, voir N. Weiss, *la Réforme à Bourges au XVIe siècle*, B. P. F., 1904. La source principale est l'*Histoire ecclés.*, de Bèze, qu'il est impossible de contrôler avec d'autres documents.

2. A. N., X²ᵃ 81 (19, 26 oct. 1531).



Peu à peu, à Poitiers, les idées nouvelles vont trouver des sympathies dans l'université et chez quelques magistrats locaux. Quand Calvin y séjourne (printemps de 1534) sur l'invitation, semble-t-il, d'un des professeurs de droit, Charles Le Sage, un groupe est déjà formé où on parle très librement des choses religieuses. Groupe un peu composite où à côté d'universitaires, comme la Diguie et Babinot, se rencontrent un moine, comme le prieur des Troismoutiers, Franç. Fouquet, des gens de robe, comme le lieutenant général Renier. Dans cette agitation intellectuelle, le glissement se fait vite vers des croyances plus précises et moins académiques. En 1537, des troubles éclatent au sujet de prédications [1]. Il semble bien que ces désordres soient provoqués par la jeunesse des écoles. Et parmi les maitres eux-mêmes, « l'Évangile » a des partisans; un des régents de théologie, qui a dû fuir de Bordeaux, Sainte-Marthe, est en relations avec Calvin [2]. La même année, à Saint-Maixent, un marchand de Poitiers est arrêté le 29 août, et condamné à l'amende honorable « pour avoir mal parlé et suivy la secte luthérienne ». Si vives étaient les craintes de l'autorité diocésaine, que l'évêque auxiliaire se rend avec le prévôt dans cette ville pour y faire publier des lettres de l'official « contre les luthériens » et ceux qui leur donnent abri [3].

L'apostolat de Calvin ne s'était pas borné à ce groupe de Poitiers. Il semble bien qu'on doive attribuer à son passage en Saintonge les premiers germes de l'hérésie dans cette province. Il y avait séjourné, au début de 1534, chez son ami du Tillet [4]. Dans cette retraite de Claix, Calvin avait

1. Lefranc, *la Jeunesse de Calvin*, p. 120. — *Journal de Michel le Riche* (coll. Fonteneau, t. 36, f° 238 v° : « A Poitiers prechoit un cordelier contre lequel plusieurs écoliers s'élevèrent disant qu'il avoit tenu quelques propositions non soutenables, dont s'ensuivit tumulte au peuple » (19 juill. 1537). — Des informations furent envoyées au Parlement.

2. Herm. IV, n° 625 (10 avril 1537).

3. *Journal de Michel le Riche*, f° 238-238 v°.

4. Lefranc, ouv. cit., p. 117.



commencé à réunir ses matériaux pour son *Institution chrétienne*; mais nous savons aussi qu'il s'y livrait à la propagande de ses doctrines. Fut-il en rapports, à ce moment, avec quelques membres de l'aristocratie locale? Nous l'ignorons. En 1536, il devait convertir à Ferrare le seigneur de Marennes, Antoine de Pons, et sa femme, Anne de Parthenay-Soubise. Cette vieille famille féodale semble bien gagnée alors à la foi nouvelle, et avec elle, un de ses membres, le seigneur de Mirambeau, Jacques de Pons. — Conquête précieuse qui va étendre la Réforme au delà même de cette région. Les Pons avaient des relations avec le Limousin. C'est grâce à eux sans doute que la doctrine s'implante dans la rude province, non à Limoges même, mais à Pierre-Buffière, au Vigean, deux seigneuries locales[1]. Ici, comme en Picardie, comme dans certains centres normands, c'est par l'aristocratie que le mouvement commence. L'hérésie ne devait point pénétrer avant 1539 à la Rochelle[2]. Mais elle s'était révélée déjà en Guienne, à Bordeaux.

Il ne semble point que, dans la grande ville du sud-ouest, les premières manifestations de 1525 aient laissé un souvenir. Cependant, sous ce calme apparent, se trahissaient les symptômes d'un malaise. En 1530, un blasphémateur est arrêté à Bazas et condamné au fouet pour propos hostiles à la religion. Ce n'était là qu'un fait isolé, d'un caractère très local. En 1533, la fondation du collège de Guienne va donner à l'hérésie ses représentants et son centre. Avec ce groupe très disparate, réuni autour de Tartas et Govéa, c'est, en effet, l'esprit de critique et d'innovation qui apparaît. Aucun lien qui rattache ces hommes au passé; et, parmi eux, quel-

1. Leroux, *Histoire de la Réforme dans la Marche et le Limousin*, Paris, 1888, p. 4 et suiv.

2. M. Weiss fait remonter l'introduction de la Réforme à la Rochelle à l'écolier G. Joubert (1526). Mais que Joubert soit né à la Rochelle, cela ne prouve pas qu'il y ait été converti, ni moins encore qu'il y ait enseigné. Il est poursuivi et supplicié à Paris.

ques-uns, nous l'avons vu, comme Cordier, Méret, Sarrazin, sont déjà suspects ou compromis. Les maîtres ne se contentent point d'enseigner le grec, ils commentent la Bible. Apostolat d'autant plus dangereux qu'il se cache sous le grand nom de l'humanisme et, par là, trouve des complaisances secrètes jusque dans le parlement et la municipalité[1].

Aussi, dès la fin de 1534, les pouvoirs locaux commencent-ils à s'émouvoir. Le 12 novembre, le parlement cite devant lui le principal et les régents qui détiennent des livres défendus par la Sorbonne : livres d'Érasme, de Mélanchthon, de Luther, que quelques-uns de ces maîtres sont convaincus de posséder et de répandre. A son tour, le clergé intervient. Une procession solennelle est organisée, le 18 décembre, « pour la conservacion de la foy chrestienne ». Le 4 mars 1535, deux représentants de l'archevêque sont encore délégués par la cour « pour visiter certaines cales de livres portées en cette ville, et savoir s'il en est de réprouvés... ». Décidément, le collège était surveillé et la place de certains régents devenue intenable. Les plus compromis émigrent de nouveau : Sainte-Marthe à Poitiers, Cordier à Genève, Allard et Me Nicole à Agen[2].

Ils y avaient été précédés par un des érudits de la Renaissance, Scaliger, qui, amené en Agenais par l'évêque italien, de la Rovère, y avait introduit le culte des belles-lettres. Scaliger n'était point « luthérien », mais tout au moins un esprit libre, parlant volontiers des abus de l'Église, et mangeant chair aux jours prohibés, en raison, disait-il, de sa goutte. Mais, près de lui, l'ancien maître de Guienne, Sarrazin, investi, en 1535, de la régence des écoles, a déjà commencé à enseigner la doctrine évangélique[3]. Et à ces ten-

1. Gaullieur, *Hist. de la Réformation à Bordeaux*, t. I (1884). M. Patry a dans un article excellent traité à fond cette question des origines. (*Les Débuts de la Réforme protestante à Bordeaux*. R. H. 1912.)

2. B. M. Bordeaux, n° 370. Reg. du Parlement (cop.), f° 47 v°. — *Id.*, n° 368. Autre registre du Parlement (cop.), f° 10 v°.

3. A. D., Lot et Garonne, G. 29. Enquête sur les luthériens (8 mars 1538),



dances se rattache encore le prieur des Augustins, frère Marc. « C'est ung des vrays luthériens du monde », disait un de ses moines, « et s'il ne s'en feust fouy de Paris, il eust esté bruslé[1] ». — Rejoints par les régents fugitifs de Bordeaux, ces hommes vont former un groupe remuant et convaincu. Ils convertissent leurs élèves et pénètrent dans les familles. Le trésorier, Godailh, le greffier, quelques bourgeois, peut-être de jeunes nobles des environs, s'unissent à eux. Milieu émancipé où on se moque des pratiques, du culte, de la discipline ecclésiastique, « des idoles », où on lit Luther et Zwingli. Ces excitations ne tardent point à produire leurs fruits. A Saint-Caprais, le jour de Noël 1537, des étudiants font un tumulte dans l'église et critiquent à haute voix l'usage des orgues, des cierges et des chants. Le 6 mars 1538, l'inquisiteur de la foi prévenu arrive à Agen et, par un monitoire public, ordonne la comparution des maîtres, des écoliers et des bourgeois incriminés[2].

A Agen, comme à Bordeaux, l'intervention judiciaire devait disperser les « prédicants »; mais ici encore, la semence est jetée qui lèvera vite. Dès 1538, les poursuites ordonnées par le parlement et l'archevêque témoignent du progrès de l'hérésie. L'heure n'est pas éloignée où l'Agenais va se couvrir d'une foule de communautés protestantes. Si on remarque que, la même année, l'hérésie apparaît à Périgueux, c'est bien toute une région qui est atteinte et ne tardera pas à constituer sur les lisières de la Guienne et du Languedoc une des forces vives du parti réformé[3].

Faisant son testament, Scaliger aurait recommandé que le jour de sa sépulture « on ne sonast poinct les cloches, disant : que faict cela? » — Sur Sarrazin, voir les dépositions de P. Solerin, marchand (f° 20), de Bertrand Borgou (f° 27 v° et suiv.).

1. *Id.*, *ibid.*, f° 2 v°.

2. C'est l'enquête que nous possédons. — Il est possible qu'il y ait eu d'ailleurs, avant cette date, des cas d'hérésie en Agenais. D'après une quittance conservée à la B. N., M. Gaullieur en signale un à Villeneuve d'Agen, en 1530.

3. A. M., Périgueux. CC. 99 (26 mai 1538).

VI

En 1540, au moment où Calvin va conquérir Genève et prendre la direction de la Réforme française, celle-ci est donc un fait général. Elle ne se borne point à une province; sauf la Bretagne et l'Auvergne, toutes sont entamées. Elle a pu prendre des allures diverses, s'infiltrer à intervalles inégaux, ici accélérée, là retardée par des causes locales; partout, elle poursuit sa marche, quelque effort que fassent les pouvoirs publics pour l'enrayer. Des individualités surgissent; des centres se constituent; à leur tour, ces foyers en allument d'autres; autant de petits postes où la croyance nouvelle a ses représentants, ses asiles, parfois ses assemblées. Insensiblement, un territoire est envahi, sans qu'on puisse toujours retrouver les traces d'une propagande d'autant plus redoutable qu'elle multiplie ses prises et dissimule ses auteurs.

Générale, la Réforme l'est encore par les milieux où elle pénètre. Elle n'est pas l'œuvre d'une classe; elle se recrute dans toutes. Bourgeois, artisans, gentilshommes se rencontrent aux côtés des gens d'église et des lettrés. Et s'il fallait la définir, elle apparaîtrait enfin, à cette date, beaucoup moins comme un mouvement social, sauf peut-être à Lyon ou à Meaux, que comme un mouvement intellectuel et religieux. Nombreux sont les centres où elle se rattache au progrès de la culture nouvelle. A Bourges, Toulouse, Lyon, Grenoble, Narbonne, Mende, dans la région de Rouen, elle est l'œuvre des couvents et des moines. Elle n'eût pu si rapidement se développer, sans le grand nombre d'écrivains ou de prêtres qui travaillèrent publiquement ou secrètement à sa diffusion.

Ces adhérents, il est difficile d'en évaluer le nombre. Pour des raisons que l'on comprend, adversaires de la vieille Église ou catholiques intransigeants en ont grossi les effecti s. On sait avec quelle complaisance la Sorbonne et les



parlements insistent sur « l'hérésie qui pullule dans le royaume ». « Il y a trente mille luthériens à Paris », écrira Aleandre, en 1534[1]. A Rome même, le parti espagnol représente la France, comme gangrenée par l'hérésie. — Tout au contraire, le parti réformiste en atténue le péril. En 1533, le vicaire de l'évêque de Paris, René du Bellay, écrit au sujet des hérétiques : « Il ne se trouvera que en lad. ville y ayt tant de luthériens ni que la secte y pullule si fort, comme on luy a rapporté, ains, au contraire, qu'il y en a moings qu'il n'y eût puis dix ans[2]. » — Que conclure de ces contradictions? — Ce qui est vrai, c'est que l'hérésie n'a réuni encore qu'une faible minorité d'adeptes. Elle ne plonge pas dans les masses du pays. Elle peut s'étendre en surface, non en profondeur. Mais ce qui est vrai aussi c'est qu'elle est en progrès, de 1530 à 1540, qu'en certaines régions, en Normandie ou en Provence, dans quelques villes, à Paris, comme à Lyon, à Rouen, elle constitue des groupes, que partout ailleurs, les cas isolés se multiplient, qu'ainsi elle devient une force avec laquelle doivent compter les pouvoirs publics. — Voilà pour le dehors. — Et si nous regardons maintenant vers le dedans, ce qui est vrai encore, c'est qu'avant Calvin, la Réforme française se constitue. Elle n'est plus seulement une protestation contre l'ordre établi. Elle aspire à devenir une doctrine et une église.

C'est l'évolution intérieure que nous avons à étudier.

1. B. V. Urb. 1035. 28 févr. 1534.

2. Mémoire de René du Bellay (1533). A. N., L. 428, publié en partie par MM. Weiss et Bourrilly, B. P. F. 1903. *Jean du Bellay, les Protestants et la Sorbonne* (p. 220).

CHAPITRE IV

L'INFLUENCE ÉTRANGÈRE

I. *L'hérésie avant Calvin.* — Son individualisme. — Caractères primitifs de la Réforme française. — 1° Le fidéisme. — Les doctrines de la foi, de la grâce et du péché. — La prédestination. — 2° Le Biblicisme. — Comment le principe scripturaire passe au premier plan. — Influence du groupe luthérien de Meaux. — Radicalisme et Démocratisme. — La révolte contre les lois ecclésiastiques, la hiérarchie, le culte. — 3° L'illuminisme. — La foi dans la régénération de l'humanité.

II. *Les origines doctrinales.* — Si la Réforme française se rattache à Lefèvre. — La filiation allemande. — Rôle de l'étranger dans la diffusion de la Réforme. — Les livres et les hommes. — Maîtres et étudiants, imprimeurs et marchands.

III. *L'influence luthérienne.* — Comment elle domine la Réforme française à ses débuts. — Efforts tentés pour rattacher à Luther le mouvement évangélique. — Lambert d'Avignon. — Triple influence de Luther : révolutionnaire, mystique, doctrinale. — Décroissance de l'influence doctrinale. — Carlstadt et le radicalisme religieux. — Rôle de Strasbourg. — Évolution de la Réforme française vers ces doctrines et celles de Zwingli.

IV. *L'influence zwinglienne.* — Caractère général de la Réforme suisse. — Ses origines humanistes. Celles-ci vont déterminer sa direction. — La théologie de Zwingli. — Elle est un essai de systématisation universelle. — La théorie de la volonté divine. — Conciliation de la Loi et de la Foi. — Le péché et la régénération de l'être. — Retour à la philosophie de l'action. — Extension du principe scripturaire. — Caractère iconoclaste et rationaliste de la Réforme zwinglienne. — La doctrine « sacramentaire ».



Le mouvement religieux qui soulève l'Allemagne a eu, dès le premier jour, sa théologie comme ses chefs. Luther en Saxe, Zwingli en Suisse, Bucer à Strasbourg, ont été ces conducteurs d'hommes qui entraînent et qui dirigent. — Rien de pareil en France. Et c'est un des caractères de notre révolution religieuse que, jusqu'à Calvin, elle naisse, grandisse, se propage sans qu'un homme, un groupe, un système parviennent à la dominer.

Elle n'a point encore de chef. Parmi ces premiers ouvriers de l'évangélisme, aucun, en effet, qui s'impose. Lambert aspirait à ce rôle ; il s'était cru appelé par l'Esprit à renouveler la France. Son influence fut combattue et, très rapidement, annihilée. Comme lui, ni Maigret, ni Berquin, ni Lecourt, ni Caturce, n'exercent une action générale. Ils n'en ont ni les moyens, ni le temps. Farel lui-même, quelque ascendant qu'il prenne, ne parviendra pas cependant à unifier l'action comme la doctrine de la nouvelle Église. — Et avec un chef, ce qui manque encore à cette Réforme naissante, ce sont un symbole et une organisation. Pendant que l'évangélisme luthérien a, dès 1521, avec les *Loci communes* sa théologie, qu'en 1530, la diète d'Augsbourg voit formuler les premières confessions de foi, celles de Wittenberg, des Suisses, des « Quatre villes » d'Alsace, le protestantisme français attend encore la sienne. C'est dans des livres épars qu'il faut chercher sa croyance. — Aucun lien non plus qui rattache tous ses premiers groupes. Entre Meaux, Toulouse, Alençon, bientôt dispersés d'ailleurs, le fonds commun d'idées n'a pas créé la communauté de la discipline. L'individualisme est d'abord la loi de notre Réforme à ses débuts. Dès 1523, Lambert a remarqué cette particularité. « La France tout entière est soulevée, écrit-il, et, sans maître, a des partisans sincères de la vérité[1]. »

Qu'est donc l'hérésie, et comment la définir?

1. Herm., I, n° 60 : « Gallia... absque magistro sinceros habet veritatis dilectores ». (20 janv. 1523.)



I

Sous sa forme la plus générale, la plus simple, elle apparaît d'abord comme un « reveil » de foi. Le seul devoir du chrétien est d'appréhender la vérité, la justice, la vie divines. Mais où les trouver, sinon dans l'Écriture? Aussi pour ces croyants, point n'est besoin de traités savants, de systèmes ordonnés, de spéculations habiles. Un seul livre contient tout, un seul livre suffit à tout, celui où ils trouvent des formules pour leur croyance, comme des accents pour leur prière : la Bible. Partant, éditions latines de l'Ancien et du Nouveau Testament, version française de Lefèvre, extraits de textes sacrés tels que *la Summe de l'Escripture saincte* publiée en 1523, manuels comprenant l'oraison dominicale, le symbole des Apôtres, les psaumes de la pénitence, voilà le fonds commun de cette littérature religieuse nouvelle. Parfois à ces livres s'ajoutent quelque exposé dogmatique, quelques commentaires, et, par exemple, comme en 1525, le petit traité intitulé *Substance... de la doctrine évangélique*, ou, en 1532, dans la Bible de Robert Estienne, le *Sommaire* qu'il mettra en tête de l'édition. Mais ces textes sont brefs. On n'y trouve guère que des affirmations très simples sur la bonté de Dieu, l'impuissance de l'homme, la gratuité du salut, l'unique médiation du Christ, la vérité, l'autorité de l'Évangile. — On dirait que les auteurs veulent disparaître de leur œuvre, en supprimer tout ce qui peut être une addition humaine à la « pure Parole » de Dieu [1].

A s'en tenir à cette croyance, la Réforme ne se distinguerait guère du réformisme. Aussi quelques historiens n'ont-ils pas hésité à ne voir dans ce protestantisme primitif

1. N. Weiss, *les Premières Professions de foi des Réformés français*. — Id., *Le Sommaire primitif de Robert Estienne*, B. P. F. (1894).



qu' « une foi assez large, assez vague » pour n'effrayer personne, puisqu'elle n'affirmait point la nécessité d'un schisme, mais le seul droit de la conscience individuelle « sans un mot de ralliement »[1]. — A vrai dire, cependant, cette croyance évangélique dépasse déjà singulièrement, les idées du réformisme, et de ces notions de péché, de foi, de grâce, tire des conclusions autrement hardies contre la nature, l'activité humaine, la liberté.

Écoutons l'auteur de *l'oraison de Jésus-Christ*. « Toute notre volonté et puissance n'est que damnation.... Tout ce que l'homme fait n'est que hypocrisie et abomination devant Dieu[2]. » « L'homme, dira énergiquement Lecourt, n'ajoute rien à son salut[3]. » Morand conteste la distinction des péchés. Lambert a rejeté l'idée d'une liberté naturelle, même avant la chute[4]. Après lui, les formules radicales du *serf arbitre* trouvent un écho dans quelques-uns des groupes évangéliques, comme à Toulouse en 1531, en Guienne et en Agenais, en 1535 et en 1537[5]. Naturellement, les idées d'une élection divine, d'une prédestination sont familières à nos évangéliques. Avant même Calvin, et sans que les premiers réformateurs donnent à la doctrine la rigidité, les développements qu'elle recevra plus tard, cette croyance a pénétré les âmes. Elle apparaît dans Lambert et dans Morand. Mais nul ne lui donne une expression plus complète que l'auteur du pamphlet célèbre, paru en 1534, « la Confession de Maistre Noël Beda ». — « Prédestination est infaillible »,

1. Buisson. *Seb. Castellion*. p. 86. Hauser, *Études. Humanisme et Réforme*, p. 27.

2. D'Argentré, II, p. 86, Prop. 2 et 15. — Voir encore la proposition de Lecourt (p. 96) : « Homo ex se nihil potest facere, nisi peccatum ».

3. *Id., ibid.*, p. 93. — Sur l'égalité des péchés, et les propositions de Morand, *id.*, p. 112. — « On ne trouve point à la sainte Escripture qu'il y ait différence entre péché mortel et véniel. »

4. *De arbitrio hominis vere captivo* (1525). — *De causis excæcationis*, II, 4.

5. Toulouse. *Procès de Badet*, f° 62. Cf. Bonet-Maury, *le Protestantisme français au XVIe siècle dans les universités d'Orléans, de Bourges, de Toulouse*, B. P. F., 1889. — Bordeaux et Agen. *Enquête* de 1538, f° 3.

affirme-t-il[1]. Nous voici à l'opposé de la tradition doctrinale qui ne sépare point l'idée de salut de la valeur des œuvres, de la mystique fabriste qui fait toujours sa part à la liberté comme à l'effort.

Cependant, si attachée qu'elle soit au fidéisme luthérien, la Réforme française aura plutôt, nous le verrons, une tendance à l'atténuer qu'à l'étendre. — Mais elle est autre chose aussi : un biblicisme intégral. « Il n'y a d'autre règle que l'Évangile », diront presque en même temps, en 1523, Lambert et Farel. Voilà le dogme qui va passer au premier-plan et dont les réformés français pousseront à fond les conséquences. C'est par là surtout que notre Réforme, dès le début, se sépare nettement du réformisme et prend l'aspect d'un conflit violent avec l'Église, bref, d'un radicalisme et d'un démocratisme religieux.

La formule est trouvée en effet, dont, l'un après l'autre, les théoriciens vont dégager les conséquences. La Bible seule! En dehors, au-dessus, à l'encontre « de toutes les inventions humaines » qu'elles soient des systèmes nés dans les écoles, des décrets émanés de l'autorité, des traditions consacrées par les siècles. « On n'ajoute rien à l'Écriture qui ne soit un mensonge[2]. » Point de préceptes donc qui s'imposent en dehors de ceux qu'elle a formulés ; point de pouvoir qui ne doive justifier par elle son origine ; point de sacrements, de cultes, de prières, hormis ceux qu'elle a institués et définis. « L'Église, dira l'auteur du discours sur *ung seul médiateur*, est seullement gouvernée de la Parolle de Dieu, ne tenant compte quant à ce des autres ordonnances des hommes. Par quoy est bien notoire que n'appartient à nul de introduire... chanter ou enseigner autre chose qui ne soit commandée de Dieu, ou congneue par les Sainctes Escriptures[3]. » — Et,

1. *La Confession...*, art. 5, « De prédestination ».
2. D'Argentré, II, p. 95.
3. Genève, B. M. C'est le résumé d'un traité allemand de Sebald Heiden, publié en 1525.



comme le caractère radical de la doctrine, s'accuse aussi son caractère démocratique. Cette parole, elle est en effet confiée à tous. Il appartient à tous non seulement de la connaître, mais de la comprendre. Elle est en chaque fidèle l'œuvre de l'Esprit. Il nous suffit de prier Dieu que sa seule bonté « illumine notre cœur par la pure et vraye intelligence de la foy chrétienne ». Intelligence refusée aux sages, réservée aux humbles. L'Écriture « est murée aux clercs », s'écriera Morand après Caroli. Ce livre leur est clos. Mais Dieu le révèle aux petits « comme estoient les apôtres, pauvres pescheurs sans lettres »[1]. — La conclusion est simple. L'Évangile *sans* et *contre* l'Église. C'est la Bible à la main que nos réformés vont jeter bas la tradition ecclésiastique : les lois, la hiérarchie, la liturgie.

Aussi bien est-ce sous cette forme d'une révolution que le mouvement a commencé. C'est au nom de la vérité évangélique que Maigret et Sébiville ont attaqué les prescriptions disciplinaires. Canons et décrétales, ont-ils déclaré, sont des « inventions des hommes »; on ne doit point s'y tenir. L'Église ne peut obliger sous peine de péché. Jeûne, confession, célibat doivent être libres. « L'œuvre est bonne, le commandement sous peine (de) péché mortel est hypocritique. L'œuvre est plaisante à Dieu, le commandement sathanique. L'œuvre est juste et louable, le commandement inique.... Tant soit une circonstance ou œuvre bonne et vertueuse, il n'est licite à créature du monde de l'ajouter aux commandemens de Dieu[2]. » — Maigret et Sébiville n'entendaient que protester contre la contrainte. Ils ne touchent ni au dogme, ni au culte. Mais avançons. L'idée se fait jour que tout ce qui n'est point dans l'Évangile doit être aboli.

1. D'Argentré, II, p. 27 : « Une pauvre sainte femme pourra entendre la Sainte Écriture plus parfaitement qu'ils (les théologiens) ne font ». — *Id.*, p. 109.
2. *Id.*, p. 16, 17, Prop. X et XI.

Étape décisive faite par les premiers émigrés français et le groupe des « luthériens » de Meaux. Dès 1523, ceux-ci vont entraîner décidément la Réforme française dans l'intransigeance des négations.

Plus de discipline ecclésiastique, de vœux, d'Ordres, de décrétales, d'ordonnances contraires à la liberté chrétienne. Pavant condamne les préceptes de l'Église, traite les vœux monastiques d'une invention du « diable »[1]. Et après lui, comme lui, tous nos « luthériens » insistent sur l'opposition de la loi ecclésiastique et de la loi divine. « Les opérations comme jeûnes et oraisons, font les hommes faints et hypocrites. » Les constitutions des prélats sont... « contre Dieu et contre charité ». Célibat, confession, macérations sont des « impostures », des « blasphèmes ». Ils n'offensent point seulement la liberté chrétienne, mais les commandements de Dieu. Ils sont l'œuvre de « Sathan[2] ». Entendons par là les pouvoirs traditionnels qui les ont établis, ceux qui gouvernent l'Église et dont la croyance nouvelle proclame pour toujours la déchéance.

Avec les lois, c'est bien en effet tout le système hiérarchique qu'elle jette à terre. — Il n'est point « dans l'Évangile ». — Lambert peut conserver des évêques et des diacres. Le premier de ces mots disparaîtra vite du vocabulaire réformé; il n'y aura plus place que pour les « ministres de la Parole ». Et entre ces ministres, point de distinction de juridiction ou de pouvoirs. Tous sont égaux. « Dieu, ont déclaré Saunier et Pavant, n'a que faire de lieutenant ou de vicaire. » Ses bulles et ses indulgences sont « des impostures du diable ». « Pierre, écrira Lecourt, n'a pas les clefs du royaume des cieux. Ni le pape, ni les autres prélats de l'Église n'ont puissance de lier et de délier.... » « Le pape, dira-t-il encore, n'est pas la tête de l'Église[3]. » Que l'on donne à ces

1. D'Argentré, II, p. 31, 34.
2. *Id.*, p. 13, 34.
3. *Id.*, p. 30, 33; — p. 94, 95.

thèses une formule de combat, nous retrouverons vite les injures que Luther a mises en circulation, que Lambert, que Farel ont reprises et traduites à l'usage de la France. « Antéchrists, apostats, synagogue de Satan, bourreaux des consciences », les mots sont trouvés qui, en France comme en Allemagne, vont déchainer les passions populaires contre le clergé. Les prêtres sont des fourbes, des charlatans, des « sorciers » et des sots, les ordres religieux, « des sectes de perdition ». Lambert résumera ces haines dans cette formule : « Il vaut mieux vivre sous le Turc que sous le pape ». Et, en vérité, qu'a-t-on besoin de leurs services, puisque tout chrétien est prêtre et que la hiérarchie croule sous la doctrine du sacerdoce universel[1].

Et enfin, c'est le culte traditionnel dont rien ne reste debout. — Ici encore, dès 1523, les luthériens de Meaux ont donné le signal. La négation du purgatoire leur fait abolir la prière pour les morts; le rejet de l'intercession des saints, tout hommage, toute représentation qui les rappelle. Comment les apôtres de la foi nouvelle raillent les vieilles dévotions, qu'on en juge aux fragments que nous possédons de leurs ouvrages! Plus de fêtes de saints. « Il est impie et païen de les célébrer. » Il n'y a d'autre fête que le dimanche. Plus d'images, plus de cierges, plus de fleurs. Ce sont idoles, « toutes noires et enfumées.... Elles n'ont point d'yeux et n'ont que faire de lumière ne de chandelles. Dieu a dit dans le Deutéronome : Tu n'adoreras point des images sculptées. » Il vaut mieux les abattre, qu'en abuser le peuple[2]. — Plus de cérémonies. Elles détournent de la foi

1. Lambert. *Farrago*, II, a 57. — Farel. *Épistre à tous seigneurs...* « les diables d'enfer ». — *Sommaire*, p. 39. « Le monde est mangé et dévoré par les ventres paresseux des prebstres, moynes et moynesses. » — *Épistre chrestienne* « ... les enraigés boreaux de conscience qui ne craignent sinon que... leur ventre ne soit si bien nourri... remplis de l'esperit sathanique ». De ces injures, les exemples abondent, surtout dans les pamphlets, tel le *Livre des marchands*.

2. D'Argentré, II, p. 32.

pure, et nos réformés répètent tous à l'envi, en l'amplifiant d'ailleurs, la formule de Luther. « Il y a plus de judaïsme dans la chrétienté que de christianisme[1]. » — Plus de sacrements, au sens catholique du mot. Pavant va même jusqu'à nier le baptême et à n'y voir qu'un « signe » inutile[2]. — Et surtout plus de messe. Luther a pu faire cette concession d'une « messe évangélique » à la faiblesse des foules. Mais s'il est vrai que le Christ n'a été offert qu'une fois, « si la messe « n'est pas un sacrifice », qu'a-t-elle donc de commun avec la Cène? Et si elle ne sert à « la rémission des péchés », à quoi sert-elle? « Il vaut mieux, s'écriait Saunier, ouïr un bon sermon que cent messes[3]. » Et Farel dénonçant bientôt cette « abomination papale », écrira la phrase célèbre: « La messe et l'Évangile sont comme le feu et l'eau[4] ». A son tour, le curé de Condé fera sienne la thèse, qu'elle est « un blasphème contre la très sacrée oblation »[5]. En 1534, dans sa « Déclaration de la messe », Marcourt jettera un défi outrageant à l'ancien culte. La messe devenue « le grand et horrible blasphème,... erreur, hypocrisie, séduction, malédiction,... bref une totalle damnation et perdition », il ne trouve point de termes assez forts pour la vouer à l'exécration des fidèles de la nouvelle foi[6].

Ainsi, allant au terme de leur évangélisme, ces premiers réformés nient toute la structure extérieure de

1. C'est une des idées chères à Lambert qui, à la « Lettre » judaïque, oppose « l'Esprit. »

2. D'Argentré, II, p. 34. « Baptismus parum est : nempe signum quoddam. » Il n'attaque point le dogme eucharistique.

3. *Id.*, p. 35.

4. *Épistre à tous seigneurs*, p. 173, « l'enchantement de Satan ». — *Sommaire*. Chap. 19. — Herm. II, n° 358.

5. D'Argentré, II, p. 98.

6. *Déclaration de la Messe. Le fruict d'icelle* (Bibl. P. F.). — Cf. notamment, la déclaration V, « de plusieurs fruictz qui viennent de la Messe ». Le livre parut avant la seconde édition du Sommaire, mais après la dispute de Furbiti, à laquelle il est fait allusion, par conséquent au début de 1534.

l'Église, mais aussi toute sa vie intime, celle qui s'est concentrée, épanouie autour du culte eucharistique. Et on peut dire que c'est là le caractère le plus apparent de l'hérésie, celui par lequel elle frappe l'esprit des populations. Elle ne leur semble pas seulement une erreur, mais un nihilisme. Pour la masse qui reste attachée à l'ancien culte, être luthérien, c'est manger chair en carême, se railler de la confession ou du célibat des prêtres, bafouer l'eau bénite, l'encens, les cierges, les fondations, les obits, la prière des morts, insulter à la vénération des reliques ou des images, « blasphémer » contre la Vierge et les Saints, la messe et « le sacrement de l'autel ». Dans les rares procès que nous possédons, ces attaques paraissent également la forme préférée de la propagande populaire, celle qui se fait sur la place publique, à la taverne, dans l'officine de l'artisan. Et dès 1528, elles ont commencé à se traduire en attentats[1].

Nous arrivons ici au dernier trait de la croyance nouvelle. Elle est plus qu'une révolte : un messianisme. Dans cette destruction de l'ancien culte, ce qu'elle rêve, c'est de refaire la vie morale de l'humanité.

Palingénésie spirituelle que, dans une vision d'apocalypse, aperçoivent ces nouveaux croyants. C'est que la foi qui justifie est aussi la foi qui régénère. En créant en nous une seconde nature, le Christ n'est pas seulement venu effacer la faute, mais recréer la vie. « Oui, tous les jours, petit à petit et de plus en plus, les reliques du péché se espurent et nettoyent, afin qu'il se liève ung cœur et esprit nouveau par celuy qui renouvelle toutes choses[2].... » Oui, et à son tour, comme l'individu, le monde sera changé. Il se perdait dans les ténèbres. L'Évangile est venu : la lumière pure du

1. On a un curieux exemple de ces discussions dans l'enquête faite à Montastruc en 1532, que nous avons signalée. Voyez également, A. D., Aube, G. 4205. Procès de N. Boivin (août 1528). — A. D., Lot-et-Garonne, G. 29. Procès des luthériens d'Agen.

2. Olivétan, *Exposé sommaire*, mis en tête de la Bible.

Fils de Dieu éclaire de nouveau la terre. Pour la seconde fois, Satan est vaincu! Le Christ retrouvé vient nous rendre la foi et la grâce, délivrer l'esprit, rétablir le royaume. Qu'elle se lève donc la Jérusalem nouvelle, celle des saints et des élus! Qu'elle détruise « la synagogue » des impies, des méchants, des antéchrists.... Qu'ils parlent et qu'ils se lèvent, ces faibles et ces humbles que l'Esprit redresse de sa force et exalte de ses dons. Ils seront haïs, persécutés, emprisonnés, frappés, torturés.... Qui les arrêtera? — Injures, malédictions, opprobres, privation d'honneurs? « Nous savons bien que Jésus Christ a passé par tel chemin, lequel nous devons suyvre si voulons estre ses disciples.... Banissemens, proscriptions », confiscation de biens et de richesses?... « Mais nous scavons bien que, quand nous serons bannys d'un pays, la terre est au Seigneur.... Afflictions, prisons, tortures, tormentz? Mais nous congnoissons par l'exemple de Jésus Christ que c'est le chemin pour arriver en gloire.... Finalement, la mort? Mais elle ne nous oste pas la vie qui est à souhaicter.... Le Seigneur... se mocquera de toutes les assemblées et effortz des hommes.... Ne soyons désolez quand nous verrons... périr devant noz yeulx les vrays serviteurs de Dieu... attendant en patience le grand jugement... par lequel en ung moment sera abastu, aneanty, et renversé tout ce que hommes auront jamais machiné contre luy. Ce sera quand le règne de Dieu que nous voyons maintenant en espérance, sera manifesté[1]. »

Rêve de millénaire.... Mais c'est le levier moral qui soulève ces consciences. Ecoutez ce petit vicaire de Limoux : « que la loy évangélicque... seroit exaulcée et l'autre loy commune destruite et mise à bas[2] ». Écoutez encore ces premiers témoins de la foi nouvelle qui vont flamber devant les foules. Ils n'affirment plus qu'un nom : Jésus; qu'une chose : le triomphe prochain de leur Évan-

1. Olivétan. Préf. du Nouv. Testament.
2. A. D., Aude, H. 418. Procès de Badet, f° 64 v°.



gile[1]. Transfiguration de tout l'être humain qui s'exalte jusqu'au supplice; passion sombre d'amour et de mort, qui s'exaspère aussi jusqu'à la haine. Plus d'un chrétien livré aux bêtes dut connaître jadis ces ravissements et ces fureurs: la foi dans l'avènement du royaume et la destruction de ce monde de ténèbres. — Mais quand une religion a pour elle de pareilles forces, ce n'est plus la force qui la comprime. La Réforme ne pouvait plus être étouffée dans le sang. Une liberté naissait en elle, celle de ces âmes de fer et de feu, ardentes, inflexibles, hautaines, dont le mysticisme enthousiaste et farouche allait exploser, comme un engin terrible, contre la vieille religion.

II

Qu'un changement si prodigieux dans les croyances, les mœurs, la mentalité, n'ait pu se produire spontanément, qu'il ait été devancé et préparé en quelque sorte par les transformations intellectuelles et morales qui, depuis vingt ans, s'étaient fait jour en Europe, c'est là un fait qu'on ne saurait nier. En France, comme en Allemagne, l'histoire nous fait apparaître d'abord l'humanisme et la mystique; la révolution religieuse suit. Mais cet ordre de succession est-il une loi de filiation? La Réforme française n'est-elle que le développement régulier, logique, inévitable, de l'état antérieur? un produit de notre sol, une germination naturelle de l'esprit français? — Est-elle au contraire une importation du dehors?

Aucune question n'a plus divisé les historiens[2]. Pour la

1. Par exemple, les deux augustins d'Anvers qui, condamnés au feu, chantent le *Te Deum* sur le bûcher.

2. MM. Merle d'Aubigné, Douen, plus récemment M. Doumergue dans son « Calvin », ont combattu la thèse de la filiation allemande admise par MM. Herminjard, S. Berger, et tout récemment encore par

résoudre, il suffit d'en bien poser les termes. — Avant Luther, Lefèvre a restauré en France, contre la scolastique, les doctrines mystiques de la foi et de la grâce. L'hérésie est-elle le développement logique de ces doctrines, comme le produit historique de ce mouvement?

On a cru en reconnaître les affirmations fondamentales dès 1512, dans le commentaire sur saint Paul. Voilà, a-t-on dit, le premier livre « protestant ». — L'étude de Lefèvre nous a conduit à d'autres conclusions. Sur quelques points particuliers, le Saint Paul a pu, comme les *Commentaires sur les Évangiles*, s'écarter des doctrines enseignées dans l'École; par l'inspiration générale, il reste catholique. Les contemporains d'ailleurs ne s'y trompent pas. Ni en 1512, ni en 1516, le livre n'est inquiété, et il sera imprimé de nouveau en 1531. Ce qu'on lui reproche, ce sont des audaces d'exégèse, non des erreurs de doctrine. En 1519, dans la controverse des Madeleines, nul ne s'en fait une arme contre Lefèvre. Et plus tard, malgré les attaques de Beda, pas plus les commentaires de 1512 que ceux de 1522, ne seront l'objet d'une condamnation officielle[1]. Aléandre rendra témoignage, au contraire, au catholicisme de Lefèvre, tout en regrettant ses imprudences[2]. En réalité, nous avons vu combien la pensée de Lefèvre diffère de celle d'un Luther. Plus sensible encore est le contraste avec les écrits « luthériens » français.

M. J. Viénot (B. P. P., 1913). Mais nous croyons que le problème a été mal posé. Ces historiens, sauf M. Viénot, admettent comme un fait évident : 1° que la Réforme française se rattache à Lefèvre, et que, 2° l'œuvre de Lefèvre est « protestante ». Dès lors, il ne s'agit plus que de déterminer si Lefèvre a subi, ou non, l'influence de Luther. — Nous avons suffisamment montré que l'œuvre de Lefèvre : 1° n'a rien de « luthérien », 2° qu'elle reste, dans ses grandes lignes, catholique, pour qu'il soit nécessaire d'y revenir. — Le problème des origines se ramène donc à celui-ci : Dans quelle mesure la Réforme française se rattache-t-elle à Lefèvre et à son action.

1. Il y eut, semble-t-il, une tentative (d'Argentré, II, p. XI). Mais le seul livre censuré fut le recueil des Épitres et Évangiles des dimanches.

2. Aleandre à Sanga. Herm. II, n° 363 (30 déc. 1531).



Nous chercherions en vain, dans Lefèvre les négations hardies d'un Saunier, d'un Pavant, d'un Farel. Il peut y avoir, il y a des formules communes — celles de l'Évangélisme. Elles ne sont point comprises, ni développées dans le même sens.

On pourrait dire, il est vrai, que les « luthériens » français n'ont fait que pousser à fond les principes posés par Lefèvre et dont lui-même n'entrevoyait pas les conséquences. Mais, si l'analyse des idées ne permet pas d'identifier les doctrines, celle des faits nous a montré une différence profonde entre les mouvements. Ce n'est point le cénacle de Meaux qui, de 1520 à 1523, crée cette agitation religieuse dont sortira le schisme. L'action de Luther précède la sienne ; il est devancé, dépassé par le mouvement luthérien. La « Captivité de Babylone », les « Vœux monastiques », sont lus à Paris avant même que les *Commentaires sur les Évangiles* ne soient publiés. Roussel et Mazurier ont à peine formulé leurs critiques sur le culte des saints que déjà sont rejetés la primauté papale, l'autorité des conciles, le purgatoire, les messes privées, les ordres religieux. La version française du Nouveau Testament n'a point paru qu'il y a, à Meaux, un groupe d'hérétiques. — Et cette révolution qui commence en dehors de lui, Lefèvre n'a ni les moyens, ni la force de le conduire. Il l'inspire si peu, qu'elle l'entraînera lui-même, incapable de modérer les esprits qui, plus hardis et plus violents, cherchaient la vérité dans un nouveau dogme et l'Église dans une nouvelle société.

Aussi bien, que l'on compare l'influence des œuvres de Lefèvre à celle des écrits venus de Wittenberg, de Strasbourg, de Bâle ou de Zürich ! — Lambert ne doit rien à Lefèvre, pas plus que les premiers dissidents de Lyon, Vaugris et Coct : et nous avons vu comment, à Meaux et dans la région, on lit la Bible de Luther. Dans le reste de la France, ce ne sont point les *Commentaires sur les Évangiles* que nous trouvons entre les mains des dissidents,



mais bien les écrits des chefs de la Réforme : ceux de Brenz, de Pomeranus, de Zwingli, de Carlstadt, les *Pandectes* de Brunfels. Des œuvres de Lefèvre, une seule est répandue : sa version française du Nouveau Testament. Elle ne sera qu'un livre d'attente. Les « dévoyez » français songent, dès 1524, à traduire la Bible allemande, que connaissent, au moins de nom, les gens du peuple gagnés aux idées nouvelles [1]. Et enfin, dans tous les centres ou l'hérésie apparait, à Lyon, Toulouse, Bourges, Rouen, Bordeaux, elle vient à la suite du livre « luthérien ». — Sur un point seulement, la révolution religieuse se rattache à l'école de Meaux : Alençon. L'influence de Lefèvre est visible, nous l'avons vu, chez Lecourt, et Caroli est un de ses disciples. Mais d'autres doctrines, ici encore, ont fait dévier le courant initial. — En réalité, ce qui vient de Lefèvre, c'est l'idéal mystique, celui d'une Marguerite de Navarre et des poètes; ce n'est point l'esprit de révolte qui, dès 1521, détache du catholicisme les novateurs.

Entre le mouvement « luthérien » et le mouvement « fabriste », il y a donc parallélisme, et non rapport de causalité. Et en définitive, c'est bien à Luther que la Réforme française, comme toute la Réforme d'ailleurs, doit son avénement.

Il n'est pas de fait qui ait plus frappé les contemporains. Nous en avons, dès l'origine, l'aveu des partisans mêmes des idées nouvelles. Pour guérir la foi malade, nous dit « la Farce des théologastres », il faut appeler le « Mercure allemand ». Le « Mercure » est Berquin, sans doute, mais Berquin traducteur de Luther [2]. A part Beda, et dans un intérêt de polémique que l'on connaît, les théologiens, les

1. A. D., Aube, G. 4205. Procès de N. Boivin, f° 6. « Quod erant cum eo plures studentes Bibliam Martini Lutheri. »

2. *Farce des Théologastres*, p. 210. M. Doumergue conteste à tort la valeur de ce texte. — Voyez encore dans la *Maladie de Chrestienté* la remarque du valet sur les prières de l'aveugle : « Cela sent un peu son Luther ».



évêques qui parlent de l'hérésie, la signalent tous comme l'œuvre des livres luthériens[1]. Les conciles de 1528 peuvent relever des erreurs, des innovations dangereuses dans les écrits d'Érasme ou de Lefèvre, ils ne songent pas à les rendre responsables du mouvement qu'ils condamnent. Même opinion chez nos chroniqueurs, comme le Bourgeois de Paris ou un Jean Bouchet[2]. « La clé de l'hérésie » est faite « du fin fer d'Alemaigne », écrira à son tour l'auteur d'une farce jouée à Rouen, en 1535[3]. En désignant du nom de « luthériens » les apôtres de l'hérésie, le peuple définit moins leurs croyances que leur origine. En Allemagne, comme en Suisse, la Réforme apparait comme un fait national : en France, comme une doctrine du dehors, non comme un produit naturel et spontané de la nation.

Cette influence étrangère, qui déclanche la révolution religieuse, va s'accuser encore dans les interventions qui l'accélèrent. Français établis en Allemagne, Allemands et Suisses circulant ou séjournant en France vont, les premiers, subir l'influence de l'hérésie, les seconds, contribuer à la disséminer.

Pénétrations réciproques, favorisées par l'internationalisme grandissant de la culture et des échanges[4]. A aucune époque, nous l'avons vu, on ne se déplace davantage et parfois sans esprit de retour. On voyage pour s'instruire, on voyage pour trafiquer, on voyage pour s'amuser. Universités et foires sont des marchés européens où les idées, les livres s'échangent comme les produits. Comment ne seraient-ce point là des milieux favorables aux doctrines nouvelles? — A Bâle, dès 1521, il y a des étudiants français dont le nombre

1. Déclarations de G. Petit au chapitre de Troyes. « Hereses... a quodam impio Martino Luthero... emanatas. » (10 fév. 1525.) A. D., Aube, G., 1282, f° 68.

2. Bouchet, *La Déploration*... Éd. de 1531, cf. tout le passage sur l'hérésie. — *Bourg. de Paris*, p. 80, 81. — Bunel pense de même.

3. E. Picot, *les Moralités polémiques*... B. P. F (1892), p. 571.

4. *Les Origines de la Réforme*, t. I, p. 287 et suiv.

va peu à peu s'accroître. Il en est de même à Wittenberg et à Strasbourg. Bâle, Wittenberg, Strasbourg sont célèbres dans toute l'Europe pour l'enseignement des langues, de l'hébreu ou du grec. Or, plus d'un de ces jeunes gens en reviendra imbu, non seulement de la culture lettrée, mais de la théologie évangélique. Et c'est bien à Wittenberg, semble-t-il, qu'un érudit comme Baduel sera converti à la Réforme. [1] — A leur tour, des « compagnons » français vont en Suisse ou en Saxe, apprendre leur métier ou exercer leur profession, des marchands se rendent à Nuremberg ou à Francfort, y résident pour leurs affaires. Combien y subiront l'influence d'un milieu déjà acquis au nouveau christianisme? En 1531, le premier luthérien découvert à Dijon avoue qu'il a vécu comme tel « en pays d'Allemagne, mangeant cher es jours défendus ». A Paris, en 1534, parmi les artisans poursuivis au moment de l'affaire des Placards, se trouvent deux « faiseurs de rubbens de soye et de tissus », qui sont allés en « Allemaignes et Flandres » et ont rapporté des livres luthériens [2]. A des faits semblables font allusion d'autres documents.

Les étrangers établis en France, devaient, à leur tour, donner plus d'une recrue aux missionnaires de la croyance nouvelle. Qu'on en juge aux universités d'abord, où sont essaimées leurs petites colonies! A Paris, c'est parmi les jeunes gens groupés autour de Glareanus que Luther trouve, dès 1519, ses premiers partisans. A Poitiers, il semble bien également que l'élément étranger n'ait pas été sans influence dans les troubles universitaires que provoquent les idées

1. Bâle, *Univ.-Bibliothek*. Reg. des immatriculations (1460-1568). Le nombre d'étudiants lorrains est cependant supérieur dans ces années. — Baduel étudia à Wittenberg, en 1534. Il en revient avec une lettre de Mélanchthon qui le recommande à Marguerite de Navarre (13 juin 1534). — D'autres Français étudient également à Strasbourg.

2. A. M., Dijon, B. 174, f° 142. Procès de Didier Masson. — *Bourgeois de Paris*, p. 386 : « fut trouvé qu'ilz avoient apporté des livres d'Allemaigne, qu'ils vouloient faire relier et vendre à Paris ».



suspectes. Ces écoliers voyageaient avec une facilité extrême; avec eux, c'était aussi la propagande qui se déplaçait sans qu'on pût l'atteindre. En Guienne comme en Agenais, vers 1536, des écoliers allemands traversent le pays, disputant avec les régents ou devant les camarades, du purgatoire, de la confession, du culte des saints. Les premières défections suivent leur passage[1]. A cet apostolat entre camarades devait d'ailleurs s'associer plus d'une fois l'influence des maitres étrangers. On sait que le luthéranisme a été introduit, dès 1528, à Orléans, par Melchior Volmar, qui a eu Calvin et Olivetan pour élèves. C'est également Volmar qui le fait pénétrer, après 1530, à l'université de Bourges; et il a auprès de lui deux Suisses, Pierre Koly qui enseigne le grec, et Conrad Gesner que nous retrouverons à Paris en 1534[2]. Tout ce monde parle, écrit, agit, renseigne Strasbourg ou Bâle sur les événements de la France, ou leurs amis français sur les affaires d'Allemagne. Par lui s'établissent au moins les contacts. Assurément, il serait très faux de prétendre que tous les maîtres ou étudiants étrangers aient été des agents d'influence protestante. Beaucoup restent catholiques[3]. C'est parmi eux cependant que nous trouvons, dans les milieux universitaires, quelques-uns des partisans les plus zélés de la nouvelle religion.

Cette propagande était efficacement aidée par celle des marchands des mêmes pays qui venaient trafiquer en

1. A. D., Lot-et-Garonne, G. 29. Dépositions d'un écolier, Ant. de Durfort qui a entendu disputer « des escolliers allemens » et autres « lesquels semblablement refferoient que aux Allemaignes l'on tenoit lesdites propositions (contre la liberté) », f° 10 v° et 11.

2. Gesner à Bullinger (14 avril 1534). Zürich. Coll. Simler, t. 35, f° 107. Gesner est en relations suivies avec Bullinger pendant son séjour en France.

3. Nous ne voyons point, par exemple, qu'à Orléans, les étudiants étrangers, dont beaucoup sont hollandais, aient professé, au moins ouvertement, les idées nouvelles. En 1540, leur procureur remarque cependant que leur messe corporative est tombée en désuétude. A. D. Loiret, D. 4 (1er décembre).



France ou s'y établir. Et parmi eux, il n'en est pas de plus utiles, de plus actifs que les libraires ou les imprimeurs. On sait combien à Paris, à Lyon surtout, une partie du commerce du livre était entre les mains d'éditeurs allemands. Mais comment les chefs de ces maisons puissantes de Strasbourg, de Francfort ou de Bâle n'eussent-t-ils point contribué au progrès des doctrines hétérodoxes? La France est un débouché naturel où ils écoulent leurs livres, ce qui est un moyen d'écouler des idées. L'essentiel est que le livre se vende bien, et ils ont tout intérêt à ce qu'il se vende [1]. A Paris, c'est la grande maison bâloise de Conrad Resch, qui sert d'entrepôt aux volumes suspects. Un autre libraire, bâlois encore d'origine, Weintgartner, est dénoncé et poursuivi, en 1529, comme éditeur de livres luthériens. A Lyon ce sont les Wattenschnee, les Schenk, les Wensler, les Trechsel, les Gryphe, tous allemands ou d'origine allemande, qui se font les courtiers des théologiens protestants. Ici, la Réforme est bien née dans leur milieu. La plupart de ces libraires, réformés convaincus, servaient d'agents secrets, de bailleurs de fonds à l'agitation religieuse. Resch est en relations avec Farel; de même, Gryphe [2]. — A leur exemple, d'autres marchands ou industriels allemands et suisses vont être, à leur tour, des missionnaires d'idées dans notre pays [3].

Marchands privilégiés qui, forts des traités conclus, de l'appui de leur gouvernement, peuvent dissimuler, presque sans risques, leurs initiatives religieuses dans leurs affaires commerciales. Le gouvernement les redoutait et les caressait à la fois et la sécurité qu'il assurait à leurs personnes s'étendait, malgré tout, à leurs doctrines. Ils pouvaient être sur-

1. Sur ce rôle des imprimeurs et des libraires, cf. Hauser, *Études sur la Réforme française.* L'humanisme et la Réforme, p. 24.

2. Herm. II, n° 318. Gryphe à Farel (21 déc. 1530).

3. A cette influence des marchands, il n'est pas inutile de joindre celle des mercenaires allemands ou suisses au service de la France. En 1536, l'ambassadeur vénitien, Suriano, a bien remarqué le fait. (Doc. In., Amb. vénitiens, t. I, p. 520.)



veillés, et parfois découverts : l'intérêt public, la protection de leur ville ou de leur prince désarmaient les bras levés pour les punir. En 1529, Bâle intervient en faveur du libraire Weintgartner[1]. En 1535, au moment de l'affaire des Placards, Suisses et Allemands, établis à Paris, ne sont point inquiétés et le roi lui-même se fait honneur devant les princes allemands de cette tolérance[2]. Aussi bien, sur leur audace, leurs procédés, leurs immunités, un procès comme celui de Baudichon de la Maisonneuve, en 1534, jette-t-il un jour bien curieux. Ce riche bourgeois de Genève que l'on trouve tantôt aux foires de Francfort ou aux foires de Lyon, est un agent de Farel. A Lyon, à l'auberge où il descend, il essaie d'endoctriner ses hôtes, les marchands avec qui il dine, les notables qu'il fréquente. Il est pris, on le juge, on le condamne, ainsi qu'un de ses compagnons compromis comme lui, et, comme lui, un des artisans les plus actifs de la révolution de Genève[3]. Mais Berne a agi. Le roi intervient. Les autorités locales sont obligées de s'incliner; Baudichon est élargi; on est sûr qu'il recommencera.

Imaginez, dans d'autres centres, les mêmes infiltrations, la même impunité, vous pouvez vous rendre compte maintenant de l'appui que l'étranger donne à la diffusion des croyances nouvelles. Il est douteux que la Réforme naissante ait pu se propager aussi vite sans ces concours. Mais à la répandre, ils contribuent aussi à la caractériser. — Et ce contact étroit avec la révolution religieuse de l'Allemagne ne donne point seulement à la Réforme française son impul-

1. Herm., III, n° 448, note 26.

2. *Id. ibid.*, note 18. — Un certain nombre cependant de ces étrangers quittèrent la France.

3. Baum, *Procès...*, p. 100 et suiv. « Led... Baudichon respondit et dit que l'usaige de chair n'avoit esté prohibé ne le caresme institué par commandement de Dieu... que le moindre prestre avoit autant de puissance comme le pape touchant lier et deslier... que toute personne est *Petrus* pourveu qu'il soit ferme en la foy. »

sion : elle va l'unir aux grands systèmes théologiques qui, dans l'état d'émiettement, de faiblesse où elle se trouve, avant Calvin, vont influer sur notre pays.

III

De ces influences, la première est le luthéranisme.

Que dans cette période primitive, de 1521 à 1525, Wittenberg soit le centre d'attraction de la Réforme française, on n'en peut plus douter. C'est vers elle que regardent nos premiers dissidents ; c'est à Luther qu'ils s'efforcent de rattacher l'évangélisme. Le premier mouvement de Lambert d'Avignon, en 1522, est de se rendre auprès de celui que tous proclament comme « l'apôtre et l'ange » de la foi nouvelle. Il arrivera à Wittenberg en novembre. Accueilli d'abord avec défiance, il sera enfin autorisé à faire des lectures sur la Bible [1]. Il ne quittera la ville qu'en février 1524, pour se rapprocher de la France. D'autres Français suivent cet exemple. En avril 1523, c'est Coct qui va rejoindre Luther et, dans ce séjour rapide, le poussera à établir des relations avec le duc de Savoie [2]. A leur tour, en mai 1524, Farel et du Blet se proposent de se mettre en route. Deux autres moines français se rendront, en 1526, auprès du maître, pour étudier « la Parole de Dieu [3] ». Ces premiers émigrés vont à Wittenberg comme des pèlerins vont à Rome. Toute société ne réclame-t-elle pas une capitale? Il semble bien que par

1. Enders, IV, n° 595, 602, 616. Luther à Spalatin (déc. 1522-janv. 1523). — *Id.*, n° 696. « Lambertus... statuit e nostris terra discedere Thuregum... ob vicinitatem Galliæ » (14 août 1523). Il était encore en décembre à Wittenberg. Il partit au milieu de février 1524, et se rendit à Metz, puis à Strasbourg.

2. Herm., I, n° 66, n° 86. Il y écrira, en juillet, la préface sur les « *Commentaires de la règle des Mineurs* ». Il dut partir en novembre.

3. Luther à l'Électeur (20 juin 1526). Enders, V, n° 1079.



l'éclat de ses docteurs, le rayonnement de sa théologie, la petite ville soit destinée à devenir celle de l'évangélisme universel.

Lambert et Coct voulaient plus. Pour répandre en France les doctrines de Luther, ils avaient conçu le plan d'une diffusion méthodique de ses écrits. Dès 1523, le premier avait songé à établir à Hambourg une imprimerie française, chargée de faire parvenir dans notre pays les livres ou les sermons. Ce projet devait échouer [1]; l'ancien moine n'en avait pas moins entrepris une traduction latine ou française des œuvres de son maître. Ce fut un des motifs qui le décidèrent à s'établir sur nos frontières. Fixé à Strasbourg en mai 1524, il commence avec Rhellican la traduction des sermons; il cherche des collaborateurs pour étendre son travail, « voulant, disait-il, permettre à son pays la lecture et l'intelligence des compositions » de Luther. Peut-être est-ce à Lambert que nous devons l'édition française de « l'Exposition sur le Magnificat [2]. A coup sûr, il traduira le « Petit Catéchisme », « l'Oraison dominicale », le « Symbole » et les « Psaumes pénitentiels », que nous retrouvons dans ses *Quatre instructions fidèles* [3]. Coct devait, à son tour, le pousser et le suivre dans cette voie. Dès son arrivée à Wittenberg, il s'était préoccupé d'organiser une équipe de traducteurs. A Bâle, dans son projet de création d'une imprimerie française, il assure une place à cette œuvre de vulgarisation [4]. En 1524, lui-même fait éditer le traité

1. Herm., I, n° 70. Lambert à Spalatin (14 juin 1523). « Gallice... nonnulla edere cepi, quod ad me ex Amburgo nuncii advenerint, tractatus gallicos postulantes. »

2. Nous possédons un recueil de traductions de Luther qui comprend : la *Tessaradecas*. — *Une exposition sur le Magnificat*. — *Ung sermon de Mammona iniquitatis*. Ce sermon est peut-être un de ceux dont parle Lambert en 1524 (B. M., Genève).

3. Sur ces traductions, cf. Weiss, *Notes sur les traités de Luther, traduits en français et imprimés en France*,.. B. P. F., 1887, 1888.

4. Herm., I, n° 67. Rhellican à J. Rhellican (22 mai 1523). *Id.*, n° 120. Coct à Farel (2 sept. 1524).



Contre l'ordre faussement nommé des évêques, publié un an plus tôt; 1 500 exemplaires en sont expédiés en France. Il imprime également *l'Institution des ministres de l'Église* et songe à donner une version française de la Bible allemande. En traduisant enfin le livre des *Vœux monastiques*, et en l'offrant à Marguerite d'Angoulême, Papilion ne dissimulait point la pensée du parti de créer des liens entre Luther et la Cour et d'intéresser le gouvernement royal à la cause du réformateur[1].

Ainsi, de 1521 à 1525, on peut dire que tous les grands écrits luthériens depuis la *Captivité de Babylone* jusqu'au *Serf arbitre* sont répandus dans notre pays, sous la forme du texte latin ou d'une traduction. Bucer avait lui-même prêté les mains à ce travail en publiant les *Énarrations* sur les épitres de saint Pierre et saint Jude, qu'il dédie « aux frères dispersés de France »[2]. Cette diffusion des livres pouvait-elle préparer d'autres contacts? Rendre possibles des rapports officiels avec le gouvernement? Les luthériens de Strasbourg l'avaient pensé. Ce petit groupe dirigé par Gerbel, le correspondant de Luther, et le doyen du chapitre, Hohenlohe, avait contribué à recevoir Lefèvre et ses amis fugitifs. En 1526, Hohenlohe profita des services rendus pour entrer en relations avec Marguerite. « Il ne cesse, écrivait Gerbel à Luther, d'envoyer à la sœur du roi tes livres traduits en langue française. La reine est bonne pour les suspects et les captifs. Il désire même, si tu en as le loisir, que tu l'exhortes à persévérer[3]. » Luther répondit-

1. Herm., I, n° 132. Sébiville à Coct (28 déc. 1524). Ces écrits sont des livres de doctrine et de combat. Berquin ne traduit guère que les écrits mystiques. Il n'est pas inutile de remarquer la différence.

2. Herm., I, n° 134. Bucer « fratribus dispersis per Gallias ». — « Cœperunt... que ille (Luther) scripsit in latinam linguam vertere, nimirum ut et vobis... possent esse usui. » C'est à Strasbourg également qu'est publié un petit recueil, très répandu en France, de traités spirituels de Luther sous le titre : *Precationum aliquot et piarum meditationum Enrichidion, in-16*. 2 vol. (Bibl. P. F.).

3. Enders, VII, n° 1153. Gerbel à Luther (2 avril 1527).



il à ces invitations? Nous l'ignorons. Mais Hohenlohe espérait venir à la Cour. Il avait prié Marguerite de lui obtenir une audience, se flattant peut-être d'amener le roi à ses vues. Il se heurta à un refus. Le seul concours qui lui fut demandé, un an plus tard, fut un concours politique. Le roi n'accepta que ses services, sans lui permettre de l'entretenir de religion[1].

Nous pouvons mesurer à ces faits la force énorme de pénétration que le luthéranisme a eue sur notre sol. — Influence révolutionnaire d'abord. Tout ce mouvement d'idées qui, de 1521 à 1525, soulève les esprits contre Rome, est bien son œuvre. — Influence mystique, qui déborde la Réforme elle-même, et par Berquin, nous l'avons vu, va pénétrer dans les milieux catholiques et jusque dans le cercle de Marguerite d'Angoulême. — Influence doctrinale enfin, qui donne au nouveau Christianisme ses deux idées de fond : la justification par la foi seule et l'autorité exclusive de la Bible. Les théologiens ont pu interpréter différemment les données primitives; elles n'en demeurent pas moins l'âme commune de la Réforme, le principe organique qui sous la diversité des églises va déterminer sa physionomie extérieure et son action. Cependant, de cette triple influence, la dernière est, en France, la moins profonde et la moins durable, et, dès 1523, commence une évolution qui va éloigner peu à peu du luthéranisme, la plupart de ceux qu'on appelle les « luthériens » français.

Œuvre des circonstances d'abord, qui, avec l'emprisonnement et la mort de Berquin, la scission de Lambert au colloque de Marbourg, vont enlever au réformateur allemand ses interprètes. Et puis, Wittenberg est si loin! Et, tout entier à ses controverses, à son action directe, à sa mission en Alle-

1. Génin, *Lettres de Marguerite d'Angoulême*. Marguerite à Hohenlohe (9 mars, 11 mai, 5 juill. 1526). Hohenlohe quitta Strasbourg le 27 août 1527 et entra au service du roi. En mars 1528, il fut envoyé auprès du landgrave de Hesse.



magne, Luther si indifférent aux choses de France! En fait, notre pays l'intéresse peu. On trouverait à peine, dans ses lettres de 1521 à 1530, la mention des événements qui nous touchent. Le désastre de Pavie ne lui arrache qu'une réflexion brève : « Peut-être l'heure du royaume de France est-elle venue ». Et s'il ne se réjouit point des malheurs du roi, il ne peut s'empêcher de remarquer que sa défaite est aussi celle de « l'Antechrist ». En 1526, il ne semble prêter qu'une attention médiocre aux projets de Hohenlohe; cette tentative est beaucoup plus l'œuvre de ses partisans de Strasbourg que la sienne propre. En 1529, les négociations de Cambrai l'indisposent encore plus contre la France devenue l'alliée de Rome et du Turc [1]. S'il suit avec passion le mouvement des idées en Alsace ou en Suisse, il s'inquiète peu du progrès de l'évangélisme français Il sent ou il sait que ce mouvement s'écarte des voies qu'il a frayées et cherche ailleurs qu'à Wittenberg son point d'appui.

Ce ne sont point cependant ces raisons extérieures qui vont éloigner la Réforme française du luthéranisme. D'autres causes plus profondes travaillaient à les séparer. Et parmi ces causes, la première est assurément le mouvement qui se produit, dès 1523, dans la Réforme et opère dans son sein, une sécession des doctrines et des communautés.

Les principes jetés par Luther dans les âmes n'avaient point tardé à porter leurs fruits. Mais l'anarchie religieuse qui commençait à se dérouler en Allemagne l'avait averti qu'il ne pouvait sauver la Réforme qu'en revenant à l'idée d'autorité. Cette œuvre de reconstruction va être, de 1522 à 1530, la pensée dominante des théologiens de Wittenberg. Ils chercheront dans le littéralisme scripturaire le point d'appui du dogme, dans une organisation et une hiérarchie du pastorat, comme dans l'appui du souverain, l'ordre exté-

1. Enders, V, n° 896. Luther à Spalatin (11 mars 1525). — *Id.*, VII, n° 1482, à Justus Jonas (6 mai 1529).



rieur de leur société religieuse. Ils accepteront un compromis entre l'ancien culte et l'évangélisme pur, la religion spirituelle et les traditions, les cérémonies, les lois ecclésiastiques. C'était reconstituer, en définitive, une orthodoxie et une Église : celle des princes, des pasteurs et des théologiens. — Mais on ne fait point à la révolution religieuse sa part. Au moment où Luther commençait ce mouvement de recul, l'inexorable destruction se continuait. Et à Wittenberg même apparaissait un nouvel Évangile, intégral et radical, qui prétendait conduire jusqu'au bout la doctrine de l'autorité de la Bible, de la liberté chrétienne, de la valeur de la foi.

Il est l'œuvre de Carlstadt, l'ancien allié de Luther, devenu son ennemi[1]. Esprit net, aiguisé, dialecticien redoutable, l'archidiacre de Wittenberg avait plusieurs fois précédé, entraîné Luther dans l'audace des affirmations. Dès 1522, il va droit aux applications absolues de la doctrine. Pour ramener le culte à la pureté de l'Évangile, le premier, il attaque « l'idolâtrie » des saints, fait abattre les statues ou les emblèmes qui les rappellent. « Garder les images sur l'autel, a-t-il dit, est un péché plus grave que l'adultère et le vol. » Le premier encore, dès le début de 1523, il rejette définitivement le purgatoire, la prière pour les morts, la messe, et poussant à fond la théorie du sacerdoce universel, il proclame le droit de tout fidèle, s'il en a reçu la « vocation intérieure », de prêcher l'Évangile. Le premier, enfin, détachant l'Écriture de la Lettre, il affirmera que la volonté de Dieu est contenue à la fois dans la Bible et dans nos cœurs, œuvre vivante de l'Esprit qui réside dans tout fidèle, guide, éclaire, justifie, image de Dieu qui, par la foi et par l'amour, crée en nous une « forme nouvelle ». En 1524, cette théologie achè-

1. Cette doctrine et cette influence de Carlstadt ont été mises en lumière dans le livre capital de Barge, *Andreas Bodenstein v. Karlstadt*, Leipzig, 1905. Barge ne signale pas cependant l'influence de Carlstadt sur le protestantisme français.

vera de se déterminer par la négation de la présence réelle dans l'Eucharistie. Ainsi, un biblicisme radical, un démocratisme religieux, une mystique redoutable, celle du christianisme spirituel ou libre qui ira jusqu'aux excès du prophétisme, voilà ce que Carlstadt va opposer à Luther. Avec de telles idées, Carlstadt était incapable de rien fonder, et il ne réussit jamais à se fixer lui-même. Il ne laissera qu'une doctrine, sans grouper de disciples. Mais par sa force, sa simplicité, sa logique, cette doctrine est déjà entrée dans les esprits. Dès 1523 à 1525, elle se répand avec une rapidité prodigieuse sur le Rhin et en Suisse [1]. Et nous allons, dans notre révolution, en retrouver les éléments.

Elle fait sentir déjà son influence sur Lambert d'Avignon.

Lambert a beaucoup écrit. En trois ans, il ne compose pas moins de cinq commentaires sur les Prophètes, des leçons sur le Livre des Rois, saint Luc, les Actes, un traité sur le Mariage, son livre sur « les causes de l'aveuglement du siècle », un recueil de propositions théologiques [2]. Comme tous les théologiens de l'« Évangile », il se flatte de n'être le disciple de personne. « Ceux qui sont au Christ, nous dit-il, ne veulent être pris pour des thomistes, des scotistes, des luthériens, mais seulement pour des chrétiens [3]. » En réalité, par le fond de sa doctrine, c'est bien à Luther qu'il se rattache d'abord. Il fait siennes les conceptions initiales du maître sur le conflit de la Loi et de la foi, la doctrine du

1. Luther constate lui-même cette diffusion. Enders, V, n° 835, à Amsdorf (27 oct. 1524). — *Id.*, n° 846. Gerbel à Luther (22 nov. 1524). Les pasteurs de Strasbourg à Luther, n° 847 (23 nov.). « Quotquot fere in scripturis exercitati sunt Tiguri, Basileæ et hic, nec non alii, haud multum a sententia Carolostadii abhorrent. » — Barge, ouv. cit., II, p. 224 et suiv.

2. La plupart de ces écrits de Lambert (1523-1525) se trouvent à la *Bibl. de la Société d'histoire du Protestantisme français.*

3. C'est surtout dans les deux traités : *De causis excaecationis multorum sæculorum* (1524) et *De prophetia* (1525-1526) que nous trouvons l'expression de ces idées. Ce sont les œuvres les plus originales de Lambert dont la doctrine mériterait une étude approfondie.



péché, de la justification, du serf arbitre. Il ne s'y enferme pas cependant à ce point, qu'il ne se laisse peu à peu pénétrer par les idées de Carlstadt.

Il avait pu le connaître à Wittenberg et à Strasbourg. En tout cas, il n'est pas douteux qu'il lui emprunte l'idée maîtresse de sa théologie : cette opposition entre l'« Esprit » et la « Chair » ou la « Lettre », qui, dès 1524, va pousser Lambert vers le prophétisme. — L'Esprit, énergie divine, force agissante et cachée qui entraîne la création, ferment du progrès qui soulève l'histoire; Abel contre Caïn, le Prophétisme contre la Loi, l'Évangile intérieur contre l'évangile de l'Ecole, de l'autorité, de la contrainte; Paul, Augustin, Huss, Savonarole, ces « martyrs de la vérité », contre les « antechrists menteurs », et enfin, illumination de Dieu qui, sous la Lettre de l'univers comme de la Bible, nous découvre sa vraie nature en se communiquant à nous par sa vérité et par sa vie, telle est la synthèse où cette pensée religieuse aboutit. Que, sur cette notion anarchique, Lambert essaye maintenant de reconstruire une église, nous ne serons pas surpris du caractère démocratique qu'il lui donne. Mais elle est bien curieuse, et déjà bien française, cette tendance à une conception systématique, universelle et simple, du christianisme. Et que Lambert ait pu être séduit par les doctrines hardies de Carlstadt, c'est précisément qu'elles offraient à la pensée un ensemble autrement lié et vigoureux que la théologie de Luther. Aussi bien, cette influence, Lambert n'est-il pas le seul à la subir. C'est à elle qu'il faut rattacher les négations qui, nous l'avons vu, ont cours de très bonne heure, dans les milieux français.

Refuge de proscrits, atelier d'idées, Strasbourg sera peut-être, plus encore que Bâle, dans cette période initiale, l'éducatrice hardie de notre Réforme[1]. Les traités et les thèses de Carlstadt y avaient été accueillis avec faveur

1. Sur ce rôle de Strasbourg, cf. Barge, II, p. 207 et suiv. En octobre 1524, au moment où Carlstadt arrive à Strasbourg, il n'y a pas



et publiés. Par Strasbourg, ces livres vont pénétrer dans notre pays. Nous savons que dès le milieu de 1522, les doctrines de l'archidiacre, sont connues à Paris. On y vend ostensiblement son traité « du Célibat », et, un an plus tard, on trouve quelques-unes de ses thèses, chez Berquin[1]. D'autre part, nos premiers réfugiés sont également en relations avec un de ses partisans, Brunfels, un ancien dominicain, établi depuis 1523 à Strasbourg. Coct qui l'a connu peut-être à Bâle, songe à y faire imprimer ses « Antechrists ». On ne s'étonnera donc pas qu'en décembre 1524, Coct se prononce, avec enthousiasme, pour ce parti, entraînant Toussain et Farel. Il se déclare même tout prêt à écrire contre Luther[2]. Or, n'oublions point que le petit groupe est en relations étroites avec Meaux. En avril 1524, par les soins de Farel, les *Problemata* de Brunfels sont envoyés à Lefèvre[3]. Et il est probable aussi que son traité « contre la Messe » fut entre les mains de Pavant et de Saunier. Ce n'est point par une rencontre fortuite que, parmi leurs propositions, nous en trouvons une qui reproduit presque intégralement le titre d'un libelle de Brunfels : « qu'il vaut mieux ouïr un bon sermon que ouïr cent messes[4] ». Quant à la doctrine professée par Pavant sur le baptême, ramené à un simple signe symbolique, elle est

moins de 13 de ses traités qui y sont imprimés (Barge, II, p. 207). — Carlstadt se rencontra à Strasbourg avec Brunfels.

1. A. N., X[1a] 1524, f° 145 (22 mars 1522). D'Argentré, II, p. XIII. — En 1526, on retrouve également des « propositiones » de Carlstadt dans les livres saisis chez Berquin (*Id.*, p. 42). Nous ignorons quelles étaient ces thèses.

2. Herm., I, n° 120. Coct à Farel, 2 sept. 1524. — Les « Antichristi » sont les deux traités publiés par Brunfels en octobre 1524, à Strasbourg, et attribués à Huss, *de Anatomia antichristi* et *de mysteriis inquitatis antichristi*. — *Id.*, n° 130 (17 déc. 1524). — Enders, V, n° 872. Luther à Spalatin (13 janv. 1525).... « Coctus, tam pertinaciter, ut minetur mihi, nisi cedam meâ opinione, sese adversus me scripturum.... »

3. Herm., I, n° 98. Lefèvre à Farel (20 avril 1524). Lefèvre déclare d'ailleurs désapprouver le livre.

4. *Verbum Dei multo magis expedit audire quam missam* (Bâle, *Bibl. Univ.*).



exactement celle de Carlstadt[1]. Nous tenons ici le lien qui rattache les « luthériens » de Meaux, et par eux, la Réforme française dans ses éléments les plus actifs, au parti avancé de la révolution allemande. Leurs attaques contre le culte des saints, les images, la messe, qui dépassent de beaucoup Luther, s'inspirent sans conteste de cette théologie.

Cependant, ce n'étaient là encore que des idées éparses, et tout individuelles. A la fin de 1524, celles-ci vont se résumer dans un système ordonné et puissant : celui de Zwingli. — Et pourquoi l'influence zwinglienne va l'emporter dans notre pays, la cause n'en est pas seulement dans nos rapports étroits avec la Suisse, nos intérêts communs et nos alliances, c'est surtout que, par son caractère universel, la géométrie de sa construction, la simplicité de ses idées, la doctrine elle-même répond, beaucoup mieux que le luthéranisme, à quelques exigences de l'esprit français.

IV

La grande coupure qui, de Constance à Bâle, de Bâle à Mayence, a séparé la Suisse allemande et l'Alsace de la Germanie, n'est point seulement une frontière naturelle entre des États ou des provinces. Au XVI[e] siècle, elle délimite encore une civilisation. Villes ecclésiastiques, sous la domination paternelle de leurs chapitres ou de leurs évêques, villes municipales, sous la franchise ou l'indépendance de leur « magistrat », ont constitué des foyers d'études et de pensée. Zurich, Bâle, Strasbourg, Mayence, Mulhouse, Haguenau, Schlestadt, Colmar, autant de centres acquis à la culture nouvelle. Elles ont leurs cercles comme leurs presses, leurs érudits comme leurs imprimeurs, et si, par son université, ses grandes maisons de librairie, les Amerbach et les

1. D'Argentré, II, p. 33, 34.



Froben, par Érasme, Bâle exerce une primauté, ces petits groupes gardent leur autonomie; ils ne se laissent ni absorber, ni détruire. Tous ces particularismes intellectuels ont vraiment créé un humanisme alsacien et helvétique.

Humanisme lettré, mais aussi chrétien. Nulle part peut-être les disciples de la Renaissance ne s'étaient rencontrés en plus grand nombre dans le clergé séculier ou les monastères. Presque tous ces humanistes, amis, correspondants, admirateurs d'Érasme sont gens d'Église. Prêtres, Zwingli, qui en 1518 sera prévôt de Zurich, Capiton, le chancelier de l'archevêque de Mayence, un des premiers admirateurs de Luther, J. Hegerlin, ce vicaire général de Constance qui écrira contre la scolastique, Oswald Myconius, chanoine d'Einsiedeln. Prêtres encore, Léon Jüd, Érasme Schmid, Gaspard Hedion, qui après avoir cultivé les lettres seront les plus ardents propagandistes de la Réforme. Des moines se joignent au mouvement, tels l'abbé d'Einsiedeln, qui protège Zwingli, l'abbé de Gorze, Paul Volz, à qui Érasme dédiera sa « Méthode »; tel encore Pellican, ce gardien des Mineurs de Bâle qui sera l'hébraïsant le plus célèbre de la Suisse. Et par eux, avec eux, la culture nouvelle pénètre dans les presbytères des petites villes et des bourgs. Grâce à ces origines, et sous l'influence directrice d'Érasme, on comprend que, même avant 1520, le retour à l'antiquité soit surtout un retour à l'antiquité chrétienne. « J'étais appliqué, écrira à Zwingli un prêtre de Soleure, à l'étude des langues. Maintenant c'est par tes conseils et ceux des érudits que je me suis adonné aux choses de l'Évangile[1].... » Aussi bien, dès 1519, tout ce mouvement s'accélère et se propage. Zwingli publie ses commentaires sur saint Mathieu et explique les Psaumes. Myconius prêche contre les superstitions populaires. En 1520, Capiton, à Bâle, Hedion, à Mayence, pré-

1. *Epistolæ*, éd. Egli, n° 239. Melchior Dürr à Zwingli (30 sept. 1522).



tendent annoncer la « pure Parole de Dieu ». Entre tous ces hommes s'établit une pensée commune : le souci de prêcher le « vrai christianisme » que la corruption des moines ou les opinions des théologiens ont si profondément dénaturé.

Le luthéranisme avait pu pénétrer dans ces milieux, y être accueilli avec faveur : il n'avait pas réussi à les entraîner. Ils suivent encore Érasme, plus que Luther. « On ne peut détruire l'ancienne coutume », écrit Capiton en 1521[1]. A son tour, Zwingli déclare, presque dans les mêmes termes qu'Érasme, qu'il n'est point « l'avocat de Luther, mais de l'Évangile[2] ». Il refuse de prendre parti dans la controverse qui s'engage sur le libre arbitre, et tels sont encore ses liens d'amitié avec le vieux maître de Bâle, qu'Érasme l'appelle en 1522 auprès de lui, et lui dédie l'année suivante sa *Spongia* contre Hutten. On sait qu'Œcolampade jusqu'en 1523, ne changera rien à l'ancien culte, dans son église de Bâle; que, jusqu'en 1524, au grand scandale des réfugiés français, Pellican gardera le froc et dira sa messe. Ces sentiments étaient assez connus pour qu'Adrien VI ait espéré, un moment, pouvoir détourner les Suisses du mouvement luthérien[3]. — Dès 1522, cependant, le glissement commençait à se faire sentir : œuvre de Bucer, à Strasbourg, d'Œcolampade, à Bâle, de Zwingli, à Zürich. Ils allaient détacher la Suisse, non seulement de Rome, mais de Luther, et, après Carlstadt, provoquer dans la Réforme une seconde séparation.

Les origines préparent les divergences[4]. La théologie de

1. *Id.*, n° 185. Capiton à Zwingli (4 août 1521). « Est... ordo aliquis servandus civitatis christianæ; emendandi mores recepti, non subvertendi... Non rescindi potest antiqua consuetudo. »

2. *Id.*, n° 151, n° 229, cf. p. 366, 367 (note). Il dira plus tard encore dans son *Amica Parænesis*, Opp., t. I, p. 49... « ut nullo vel Husso vel Luthero opus habeamus. Quod si ex eodem fonte, quo et nos hausit Lutherus, utique Evangelii doctrinam nobiscum communem habet. »

3. *Id.*, n° 272. Adrien VI à Zwingli (23 fév. 1523).

4. Sur la doctrine et l'œuvre de Zwingli, on peut consulter :



Luther s'était formée sous l'influence de la mystique augustinienne : celle de Zwingli est le travail d'une pensée fécondée par l'humanisme. Humaniste, il l'est et par son commerce avec l'antiquité, les souvenirs classiques dont ses écrits abondent, les images profanes dont son style se colore. Humaniste, il l'est encore par la clarté des démonstrations, le goût des preuves rationnelles, et l'élégance, un peu froide, de la forme. Mais surtout, à l'humanisme Zwingli doit cette veine philosophique qui traverse toute sa théologie. Ce disciple du Christ est toujours celui de Platon ou de Sénèque. Il ne sépare point sa foi d'une théorie générale des choses. Il a sa conception de l'univers, et dans sa doctrine de la matière, masse inerte, mue par l'Esprit, on retrouverait sans peine des traces de stoïcisme[1]. Il a adopté la théorie platonicienne des idées et écrira un traité sur « la Providence », dissertation plus métaphysique encore que religieuse, cherchant à prouver par des raisons spéculatives sa nécessité et sa réalité. C'est à Cicéron que Zwingli empruntera sa définition de la religion[2]. Et c'est encore à l'antiquité qu'il devra cette idée de « patrie », si forte, si vivante, qui l'entraînera à un rôle politique et national[3]. — La pensée de Luther s'enferme tout entière dans la vision de l'humanité de Jésus, de la justification, de la grâce. Zwingli se meut dans les horizons plus larges de la spéculation métaphysique; son christianisme se rattache à un système intellectuel. Luther demande à la foi une certitude de salut; Zwingli, une certitude de vérité.

Nous touchons ici à l'originalité de cette pensée religieuse.

A. Staehelin. *Huldreich Zwingli und sein Reformationswerk* (1883). — *Id.*, *H. Zwingli, sein Leben und Wirken* (1895). Et surtout l'exposé magistral de Zeller, *Das theologische System Zwinglis* (1853).

1. *De vera et falsa religione*, Opp., t. III[1], p. 156. « Natura quid aliud est, quam continens perpetuaque dei operatio ». *Id.*, p. 159.

2. *De vera... religione*, p. 155.

3. Il s'opposera aux levées des Mercenaires, et, de 1518 à 1522, sera nettement hostile à l'intervention française en Allemagne.



Ce qu'elle marquera dans la Réforme, c'est précisément un compromis avec la Renaissance, un essai d'entente entre deux religions, celle du Christ et celle de l'antiquité.

Sa théodicée prépare sa théologie. Par une marche inverse à celle de Luther, Zwingli part de l'idée spéculative de Dieu pour expliquer et démontrer le christianisme. — Dieu serait-il le produit, une découverte de la raison? — Non, en vérité. Si la raison s'élève du visible à l'invisible, de la nature à l'Être, Dieu n'en est pas moins l' « incompréhensible ». Il nous demeure caché, « autant que, pour le scarabée, la nature de l'homme[1] ». Ne nous flattons donc de connaître de Lui que ce qu'Il nous a appris lui-même. Et c'est ainsi que nous saurons qui Il est et ce qu'Il est. — L'Être d'abord. Bien suprême, énergie créatrice, et par là « l'essence » de toutes choses qui vivent et qui se meuvent. — L'Être absolu ensuite, le parfait, l'infini à qui rien ne manque, qui possède tout ce qu'en soi le souverain Bien possède. Mais plus encore : une Providence. Et c'est par quoi l'Incréé se rencontre avec le Créé, et Dieu même se communique à nous.

Pour quelles fins? Nous faire connaître, nous faire accomplir sa volonté. Voilà, pour Zwingli, l'essence de la religion et le dogme central de sa théologie.

Cette volonté divine se révèle à nous, en premier lieu, par la « Loi ».

Loi non écrite, gravée dans nos âmes, dès les origines; puis, après la chute, Loi formelle et positive consignée dans les Livres Saints, tels sont les premiers rapports qui nous unissent à Dieu. Mais qu'est-ce que la Loi? « La connaissance du péché », comme la définit saint Paul; et d'après lui, Luther? « La connaissance de toutes choses divines et humaines » comme la conçoit le stoïcisme? — La Loi est

1. *De vera... religione*, p. 157. Voir tout l'article : *De Deo*.



« la volonté éternelle de Dieu[1] ». Partant, elle est « le souverain » qui commande et qui punit. Mais elle est aussi le « pédagogue » qui instruit et qui éclaire. Par la Loi nous savons que Dieu nous aime; et par la Loi encore nous connaissons que nous devons l'aimer. Et enfin, elle enferme la promesse. L'homme créé à l'image de Dieu, pour le vrai, pour le bien, pour la vie, et condamné par la faute originelle à l'erreur, au mal, à la mort, a gardé l'aspiration de sa nature première[2]. Serait-il donc le jouet d'une puissance cruelle qui ne l'a fait naître que pour le perdre, et ne l'a appelé que pour le maudire? La Providence ne s'est point ainsi, en nous abandonnant, manqué à elle-même. Sous le régime de la Loi s'entrevoit la grâce. Le Christ annoncé, prédit, sera la dernière manifestation de la volonté divine, « le don » du Père et l'instrument de notre salut.

Aussi, plus d'opposition entre la Loi et l'Évangile. L'Évangile achève, accomplit la Loi, — il est lui-même une loi, nouvelle et spirituelle[3], — comme à son tour le Christ révèle et accomplit, dans sa plénitude, l'ordre du Créateur. Venu tout ensemble pour nous instruire et pour satisfaire, Jésus nous sauve par sa vie et par sa mort. Par l'une, il nous « notifie la volonté de Dieu », par l'autre, il nous réconcilie avec sa justice. Le Christ est donc vérité et rédemption[4]. Et qui le possède par la foi, possède l'une et l'autre, et, d'un mot, « la certitude et le gage de la grâce ». — Mais qui est ainsi justifié est aussi renouvelé. La justification, pour Luther, n'était que la non-imputation de la

1. *De vera... religione*, p. 203. « Lex nihil aliud est, quam æterna Dei voluntas. » — Cette idée est fréquente. Sur la nature et les caractères de la Loi, voir encore le *De Providentia dei*, p. 102 et suiv. (Opp., t. IV[2]).

2. *Amica et pia parænesis*, p. 42.

3. *Explanatio*, Opp., t. I, p. 231. « Evangelium... illud voco quod Deus... ab hominibus exigit vel quod ipse eis manifestat... Ergo Evangelium etiam Legem voco. »

4. 1re *Dispute de Zürich. Elenchus*, p. 176. — « Summa Evangelii est, quod Christus... notefecit nobis voluntatem Patris... et... nos de morte



faute, laissant en nous le péché invincible, rendant l'homme « juste et injuste ». Elle est, pour Zwingli, une forme de Dieu qui, se réalisant en nous, y réalise une vie nouvelle. Elle n'opère point seulement le Salut, elle transforme l'Être. L'homme recréé, régénéré, peut pécher encore; il est affranchi de la nécessité du péché. Il peut librement, sans contrainte, sous l'action de l'Esprit, accomplir la volonté divine. Et cette vie nouvelle qui s'épanouit en œuvres bonnes, celles qui viennent du Christ, lui certifie cette élection, qui, de toute éternité, l'a appelé au bonheur[1]

Synthèse large et simple qui prétend échapper aux contradictions, aux oppositions de Luther, en soudant les éléments de la théologie nouvelle à quelques-unes des idées chères à l'humanisme. De l'une, elle conserve les dogmes fondamentaux de la justification et de la foi; mais elle fait entrer aussi le christianisme dans le concept de la religion universelle; elle en harmonise les données et le rapproche d'une philosophie. Elle admet l'impuissance de l'homme pour son salut, repousse les notions de mérite, de liberté naturelle[2]. Mais si elle proclame sa déchéance, elle trouve le moyen de le relever. Elle lui montre, par la foi, les œuvres bonnes et la perfection possible, et, même hors de la foi, elle ne le laisse point sans lumière et sans appui. Elle a atténué la doctrine du péché originel[3]. Elle fait plus. Car

æterna redemit. » — *Explanatio*, p. 200. « Christum non tantum ut nos redimeret, advenisse, sed ad docendum quo pacto Deum amemus... » *De vera... religione*, p. 180, 184, 192. — On voit ici la différence de la Christologie de Zwingli et de celle de Luther. Chez Luther, l'idée de l'œuvre satisfactoire domine tout.

1. *Explanatio*, p. 232, 234. — *De vera... religione*, p. 192. « Christianum... esse, nihil est aliud, quam novum hominem novamque creaturam esse. » Mais cette vie nouvelle ne se réalise que par la lutte (*Id.*, p. 208).

2. *De vera... religione*, p. 283. « Providentia... Dei simul tolluntur, et liberum arbitrium et meritum. » C'est là d'ailleurs une des parties faibles du système qu'il soude mal avec sa théorie de la « lutte » et des œuvres.

3. Zwingli, contrairement à Luther, fait du péché originel un simple



s'il est vrai que Dieu, dans sa bonté, n'ait jamais abandonné l'humanité malade, qu'il n'ait cessé, par sa Loi gravée dans les cœurs, de révéler sa volonté comme son essence, comment refuser à l'homme déchu toute lueur de vrai et tout ferment de bien? Les voilà, ces vérités naturelles, ces vertus morales que Luther se refuse à admettre. Elles sont l'œuvre de Dieu, « puisque tout bien vient de Dieu et de Dieu seul »; elles n'en sont pas moins des vérités et des vertus[1]. « Il n'est point d'homme bon, il n'est point d'intelligence sainte, d'âme fidèle, qui, depuis l'origine jusqu'à la fin des temps, ne désire s'unir à Dieu. » C'est la sagesse d'un Socrate ou d'un Sénèque; c'est la vie pure de ces héros ou de ces sages, qui ont eu une foi obscure, mais libératrice, au Christ désiré et promis. Ceux-là, l'élection de Dieu les a sauvés, même avant le Christ, comme depuis le Christ immolé pour tous les hommes, elle sauve les enfants morts sans baptême[2]. Et dans le Paradis qu'il rêve, Zwingli trouvera place tout autant pour les grands hommes de l'antiquité païenne que pour les justes de l'ancienne Loi; Héraclite, Thésée, Socrate, Aristide, Antigone, Numa, Camille, les Catons, les Scipions, que pour Abraham, Moïse, David et les Prophètes. Ceux-là seuls sont condamnés qui, ayant entendu la Parole, refusent d'y croire[3]. Suprême conciliation de la Renaissance et de la Réforme. Aussi bien, les luthériens ne s'y trompent point. Dans cette conception du péché, et malgré la thèse de l'impuissance humaine, ils voient renaître les doctrines qu'ils abhorrent.

mal (*morbus*), une infirmité. Il revient donc à la distinction du péché de « nature » et « d'actes » (*Id.*, p. 204). Sur cette solution, voir le *De Peccato originali declaratio*, t. III, p. 627 et suiv.

1. *De vera... religione*, p. 158. « Cognitionis suæ semina quædam etiam in gentes sparsit. » *Id.*, p. 172. Sur les vérités entrevues par les sages. « Hoc non erat hominis, sed Dei. » — *De Providentia Dei*, c. 5, p. 107.

2. *De Providentia Dei...*, p. 123. « Antecedit... electio fidem. Quo fit ut qui electi sunt et ad fidei cognitionem non veniunt, quomodo infantes, nihilominus æternam beatitudinem adipiscantur. »

3. *Fidei christianæ expositio*, Opp., t. IV ², p. 65. — *De Providentia Dei*, p. 123.



« Zwingli origénise », dira l'un d'eux[1]. « Il ne sait pas grand'chose, écrira à son tour Mélanchthon, de la sainteté chrétienne. Il suit les pélagiens, les papistes, les philosophes. » Entre les deux grandes familles protestantes, cette conception première de la religion et de l'homme a creusé un infranchissable fossé.

Il y en a un autre, non moins profond, que vont découvrir l'interprétation du principe scripturaire et la doctrine des Sacrements.

Pour Luther, toute l'essence de la Réforme est dans le triomphe des doctrines de la justification et de la grâce[2]. Le principe scripturaire était entré dans sa théologie moins comme un dogme initial que comme une nécessité de polémique. — Pour Zwingli, le christianisme se ramenant à la connaissance et à l'observation de la volonté divine, la vraie religion consiste donc à ne « rien ajouter, à ne rien enlever à la parole de Dieu »[3]. Luther peut tolérer tout ce que l'Écriture ne défend point; Zwingli n'admet que ce qu'elle-même a prescrit et formulé.

Donc plus de concession aux mœurs comme aux traditions humaines. Cette conception va conduire Zwingli, comme Carlstadt, à faire, dans le culte, table rase du passé. C'est l'ordre même de Dieu à Israël qu'on exécute, en lacérant les peintures, en mutilant les statues, en les proscrivant des places publiques ou des temples. A Zürich, en 1524, une foule d'œuvres d'art sont ainsi détruites, et un partisan de Zwingli, Léon Jüd, demandera même la disparition des crucifix[4]. Et pareillement, ce sont les cérémonies anciennes,

1. Urb. Rhegius à Zwingli (28 sept. 1526), Opp., t. VII, p. 544.

2. Enders, VII, n° 1591, aux prédicants de Lubeck.... « Caput doctrinæ... quod est de justificatione nostri (12 janv. 1530).

3. *De vera... religione*, p. 177.

4. Contre le culte des saints, cf. *Antibolon*, p. 135. *De divorum intercessione*. — IIe *Disp. de Zürich*, p. 496. — *De vera... religione*, p. 319. — Sur les mesures prises pour la destruction des images, voir Staehelin,



créées par la coutume, ignorées de la Bible, qui doivent être abolies. Les cloches se tairont. Les cierges seront éteints. L'autel sera brisé où s'offrait le sacrifice. Plus de messe. Plus de fêtes, hormis celle du dimanche. Le culte sera ramené à la simple lecture de la Bible, à un sermon suivi de la distribution de la Cène. On ne peut admettre d'autres cérémonies que celles dont le Christ lui-même a réglé l'institution[1].

Et enfin au nom du même principe, comme aussi de ce rationalisme religieux qui élimine le plus possible le mystère de la croyance, Zwingli va repousser tous les moyens extérieurs de salut.

Ici encore, Luther, tout en déclarant que les sacrements n'opéraient que par la foi, leur reconnaissait une vertu de sanctification et de grâce. Zwingli leur enlève même cette valeur. Il les réduit à un pur symbole, le signe extérieur de notre « affiliation » à l'Église[2]. Le baptême n'est qu'une cérémonie; la Cène, qu'une commémoration. Ainsi, dans cette nouvelle étape de la révolution religieuse, la négation du dogme eucharistique, le théologien de Zurich, comme ceux des pays rhénans, Bucer, Capiton, Œcolampade, va-t-il être conduit à suivre Carlstadt. Un des premiers, dans une lettre célèbre à Mathieu Alber[3], du 16 novembre 1524, Zwingli avait rendu publique son adhésion. La doctrine de Carlstadt n'était-elle point la conclusion logique de son propre christianisme? Il la reprend, il la développe, il lui donne sa structure théologique. Il emprunte tout ensemble à la philosophie comme à sa doctrine les arguments qui lui

H. Zwingli, t. I, p. 368 et suiv. Elle se fit à Zürich du 2 au 17 juillet 1524 (p. 377).

1. Contre les cérémonies, voyez déjà l'*Archeteles* (1522), p. 62.

2. *De vera... religione*, p. 231. « Sunt... signa vel ceremoniæ... quibus se homo ecclesiæ probat aut candidatum aut militem esse Christi redduntque Ecclesiam totam potius certiorem de tua fide quam te. » — Cf. *Fidei christianæ expositio*, IV[2], p. 56.

3. Ed. Egli, t. III, p. 335 (16 nov. 1524).



semblent la justifier. Un corps peut-il être à la fois en plusieurs lieux? Et si l'Esprit seul vivifie, si la chair ne nourrit que la chair, comment entendre autrement que d'une manducation spirituelle les paroles du Christ? « Nous recevons le corps du Christ quand nous croyons qu'il a été supplicié pour nous. » Ou encore : « Le Christ a voulu que nous fussions participants de son corps et de son sang pour que nous confessions nos frères, que nous mettions toute notre confiance dans sa mort[1]. » — Comme le Baptême, l'Eucharistie ne sera donc qu'un symbole destiné à aviver la foi.

En présence de ces négations rationalistes, Érasme écrivait en 1525 : « Luther est presque orthodoxe[2] ». — Mais, à leur tour, dans cette religion très large, pratique et morale, ramenée à une philosophie, les zwingliens pouvaient croire qu'ils retrouvaient le christianisme universel. « De cette foi très simple, disait Myconius, je me contente. Je pourrai traverser la vie avec elle.... Et chaque jour reparaît devant mes yeux cette phrase de Socrate : Ce qui est au-dessus de nous, n'est rien pour nous[3]. »

C'était cette forme nouvelle de la révolution religieuse qui allait définitivement l'emporter dans notre pays.

1. Ed. Egli, t. III, p. 339. — *De verâ... religione*, p. 239 et suiv.

2. *Epistolæ*, p. 911. — Il revient à plusieurs reprises sur cette opposition entre Luther et l'évangélisme démocratique de Strasbourg et de Zürich. *Contra quosdam qui se falso vocant evangelicos*. Opp., t. X. « Quid illis cum Luthero », p. 1580.

3. Myconius à Zwingli (17 mars 1520) *Epist.*, n° 125.

CHAPITRE V

FORMATION ORGANIQUE

Nécessité d'unir et d'organiser les éléments de la Réforme française. — Comment Farel va, avant Calvin, tenter cette œuvre d'unité.

I. *Le réformateur.* — Son origine. — Sa jeunesse. — Évolution de sa pensée religieuse. — Influence de Lefèvre. — L'étape décisive (1523). — Farel se fixe en Suisse et s'unit aux réfugiés français. — Son caractère. — Violence de son tempérament. — Médiocrité de la culture. — Son éloquence. — Ses procédés. — Comment il est surtout l'homme d'action et le missionnaire du parti.

II. *La rupture décisive.* — Essai d'union de l'évangélisme révolutionnaire. — Farel rejeté vers les doctrines de Carlstadt et Zwingli. — Comment il entraîne la Réforme française. — Rupture avec le luthéranisme. — Exclusion de Lambert d'Avignon. — Scission parmi les réformés français. — Le parti « sacramentaire ». — Ses progrès, sa diffusion.

III. *Le centre d'action.* — Développement différent de la Réforme allemande et de la Réforme française. — Celle-ci doit chercher son point d'appui à l'étranger. — Les tentatives de Farel. — Metz. — Montbéliard. — La Suisse romande. — Conversion de Neuchâtel et de Genève. — Importance d'un centre. — L'imprimerie française de Neuchâtel. — Action personnelle de Farel. — Le groupe des émigrés. — Dans quel esprit ils pousseront la révolution religieuse.

IV. *L'ébauche d'une Église.* — La théologie de Farel. — Comment elle est surtout une vulgarisation. — Le premier recueil de prières. — Nécessité d'un catéchisme. — Le *Sommaire.* — Traits généraux de la doctrine. — Son caractère moral et pratique. — Son caractère social. — La communauté et les ministres. — Le pouvoir disciplinaire. — Efforts pour soustraire le ministère à l'ingérence de l'État. — Esquisse d'une liturgie. — La version de la Bible, par Olivétan, achève d'émanciper la Réforme française.



V. *Autonomie de la Réforme française en 1536.* — Elle est « la Réformation du Sainct Evangile ». — Ce qui lui manque encore : un système doctrinal, une unité de direction. — Ce sera l'œuvre de Calvin.

Quelque puissante qu'ait été l'emprise du dehors sur la Réforme française, elle ne pouvait être qu'une initiation. Le nouveau christianisme n'eût-il été dans notre pays qu'une contrefaçon de Wittenberg et de Zürich, il n'eût pas tardé à disparaître, éliminé, comme un corps étranger, de l'organisme social. — Mais de plus, l'évolution qui, dans les peuples détachés de Rome, reconstitue la notion d'orthodoxie et la notion d'Église, devait avoir en France son contre-coup. Ce n'était point en effet au christianisme individuel qu'avait abouti la Réforme naissante. La révolution agraire, les folies du prophétisme avaient rendu éclatante cette vérité qu'elle ne pouvait vivre qu'en se disciplinant, que, née d'une rupture avec la vieille société, elle-même devait se reconstituer dans les cadres d'une société nouvelle. Seul, peut-être, Carlstadt a eu l'intuition d'une pensée religieuse qui ne s'enchaîne à aucun dogme et ne se fixe dans aucun organe.

Ainsi, un double problème se posait devant la Réforme française : d'une part, fondre ces éléments hétérogènes, les adapter à l'esprit français, d'autre part, formuler une théologie, créer une Église, ramener à l'unité le particularisme des aspirations et des groupes; bref, se nationaliser et s'organiser. Cette tâche, un homme l'a entrevue et va s'y consacrer, le véritable précurseur de Calvin : Guillaume Farel.

I

Singulière destinée que celle de ce régent de collège qui va devenir l'apôtre d'une foi nouvelle[1]! Il était né aux

1. Les sources de la vie de Farel sont : 1° ses *ouvrages*. Malheureusement nous n'avons plus son *Journal*, utilisé par ses premiers



Fareaux, près de Gap, en 1489. Son grand-père avait été notaire épiscopal; son père, greffier de la cour ecclésiastique, est en outre secrétaire du chapitre. Sa mère, Anastasie d'Orcières, appartient à une famille qui donnera à l'Église des religieux et un évêque; et, parmi ses frères, deux entreront dans la cléricature, Jean-Jacques, comme chapelain à Avignon, Claude, comme chanoine de Gap. Petite noblesse et bourgeoisie d'Eglise, qui vivent de ses charges, s'élèvent dans ses traditions, font carrière à ses dépens. Comme Calvin, Farel grandit dans ce milieu. Lui-même, semble-t-il, avait été destiné à la cléricature, quand on l'envoya prendre ses grades à Paris et s'y préparer une position.

Il est curieux que sur sa jeunesse, sa formation intellectuelle, nous n'ayons aucun détail bien précis. Il était arrivé à Paris dans les dernières années du règne de Louis XII. Entré au collège du cardinal Le Moine, comme tous les jeunes gens de son temps, il y étudia l'aristotélisme et devint maître ès arts. Peut-être hésitait-il alors sur sa vocation. Sa philosophie terminée, il songea aux études théologiques. Nous savons qu'il avait obtenu, en 1517, un bénéfice à Avignon. Il se met alors à l'étude de l'hébreu et du grec[1]. Mais à ce moment même commençait l'évolu-

biographes et par Ancillon, au XVIIe siècle; 2° ses *Lettres*. Mais une partie de sa correspondance, la plus importante peut-être, avec la France, est perdue; 3° les *vies manuscrites* : *a*) d'Olivier Perrot (B. Past., Neuchâtel, copie B. M. Genève, mhg. 147). *b*) du diacre Choupard, v. 1565. — Choupard s'est servi de deux sources manuscrites aujourd'hui perdues. Peut-être une de ces sources est-elle insérée dans un texte qui comprend également une partie des *Actes et gestes de la cité de Genève*, de Froment, publiés par M. Revilliod (1854) (Genève. R. M., mhg. 147). Nous citerons ce texte sous le nom de *Chronique* de Froment. — Une étude critique de ces documents est encore à faire. Quant à Farel, on peut consulter : Heyer, *Guillaume Farel* (1872). Piaget, *Doc. inédits sur Guill. Farel* (Mus. Neuchâtelois, 1897). De Manteyer, « *Les Farel, les Aloat et les Riquet* » (1912).

1. *Epistre à tous seigneurs* (1530). Ed. de 1865, p. 169. — Perrot. « Il avança fort dans la philosophie et... s'efforça de congnoistre quelque chose en la théologie et aux langues.... »



tion religieuse qui devait bientôt le rejeter hors de la foi.

Comme tous les réformateurs, Luther et Calvin, il attribua plus tard sa conversion à une révélation soudaine. En réalité, comme il l'a reconnu lui-même dans ses premiers écrits, il ne se détacha que par étapes. Au collège du cardinal Le Moine, il avait connu Lefèvre. L'influence du grand mystique sur le jeune étudiant ne tarda pas à être très profonde. Leurs rapports étaient étroits. Farel avait aidé Lefèvre à réunir, en 1519 et en 1520, des matériaux pour les Vies de saints qu'il méditait. Mais il lui avait surtout ouvert son âme. L'enseignement du maître l'attira d'abord vers ces doctrines de la grâce qui commençaient à se répandre. Les attaques dont l'auteur des Madeleines devait être victime, dès 1519, contribuèrent encore à détourner le disciple de la scolastique et des théologiens[1]. Ainsi conduit, et par ses études mêmes de philologie, à la lecture de la Bible, Farel n'hésita plus à s'y livrer tout entier. Un travail intérieur se faisait en lui, au moment même où les souffles du dehors venaient ébranler les âmes. Il est très probable que, de 1519 à 1523, le jeune évangélique fut au courant des écrits de Luther, qu'il les lut, comme au Cardinal Le Moine on les lisait autour de lui[2]. On trouverait aisément dans ses premières idées sur le culte des morts, sur les messes privées, sur la liberté, le canon de la messe, comme un reflet des doctrines luthériennes. Et l'influence positive « d'un ami » acheva de le détacher du catholicisme[3]. Dans cette âme impétueuse, les germes devaient

1. *Epistre...*, p. 171. Lefèvre « me retira de la fausse opinion du mérite... ». Les attaques dont parle Farel furent provoquées par la controverse des Madeleines.

2. Il n'est pas probable que Farel ait séjourné régulièrement à Meaux. Ses fonctions au Cardinal Le Moine le retenaient à Paris, et Perrot nous dit, d'après son Livre de raison, qu'il y étudie ou enseigne, de 1514 à 1522.

3. *Epistre...*, p. 172. Farel avait pu recevoir de Meaux les idées sur le canon de la messe, critiqué dès 1523 par Caroli : mais ses idées sur les

lever vite. Il avait cru au catholicisme avec passion, « fourré, enfoncé, dira-t-il plus tard, jusqu'aux abimes » dans ses croyances et ses pratiques. Avec la même fougue, il se convertira au principe de la « rénovation » évangélique. Mais cette rénovation, qu'est-elle donc, sinon donner à la Parole de Dieu toute sa valeur et toute sa place? « Juger et tenir que tout ce qui n'estoit selon [cette] Parole... estoit péché, meschant et maudit, et que les lois et traditions humaines qui chargent les consciences estoyent toutes abominables[1] »? Le jour où Farel eut ce sentiment, la rupture était faite. Elle n'allait pas seulement l'écarter de Meaux, où il ne se sentait plus d'accord avec Lefèvre, mais le rendre un ennemi implacable de la vieille religion.

Une vie nouvelle commence, celle du « jeune néophyte » qui, à peine converti, veut convertir les autres, et n'étant plus en sûreté à Paris, va chercher un champ nouveau à son zèle. On l'entrevoit en Guienne[2]. Obligé de fuir ou expulsé, peut-être revient-il à Gap. En tout cas, à la fin de l'été, il quitte la France. En février 1524, nous le retrouvons à Bâle, où il débute par un coup de maître. Le 20, un placard informe les habitants qu'un Français va défendre treize propositions sur l'autorité de l'Écriture, les observances, les cérémonies, le mariage des prêtres, les traditions, la justification et le libre arbitre[3]. Une sommation hautaine est faite

traditions et lois « humaines qui chargent les consciences », sur la messe privée, le culte des morts, la communion sous les deux espèces sont luthériennes. Quant à l'ami dont il parle, on ignore son nom.

1. *Epistre*, p. 173. Il semble difficile d'avancer au delà de 1523 la « conversion » de Farel. Contre, Doumergue, *Calvin*, I, p. 545.

2. Herm., I, n° 105. Canaye à Farel (13 juill. 1524). Le voyage à Gap est signalé par la *Chronique* de Froment, mais sans preuves. D'après Perrot, Farel se serait rendu une première fois à Strasbourg, avant d'aller en Suisse. Le fait est possible, mais aucun document ne l'établit.

3. Herm., I, n° 91. Les thèses sont encore luthériennes. Farel y subit déjà cependant l'influence de Zwingli et peut-être avait-il eu entre les mains ses deux traités : *De delectu ciborum* et le *De claritate... verbi Dei*.



au clergé de comparaître et de rendre raison de sa foi. L'évêque et l'université avaient défendu la dispute. Mais le conseil l'avait permise, et l'effet fut atteint. Œcolampade avait traduit les thèses en allemand et les avait envoyées à Zwingli. Farel prenait ainsi bruyamment ses grades d'évangéliste. Il achève de les conquérir en faisant à Bâle des lectures sur saint Paul et en s'attaquant insolemment au culte des saints et à la papauté. On lui attribue déjà les pamphlets qui circulent. En juin, il osera se mesurer avec Érasme, et publiera un récit de la dispute, naturellement à son honneur. « Je n'ai jamais rien lu de plus vain et de plus virulent », ripostera le vieil humaniste [1]. Quelques mois plus tard, il achèvera son évolution religieuse en rejetant la messe et en adhérant aux doctrines de Carlstadt et de Zwingli. Décidément le voici en selle, armé, équipé, pour la campagne qui s'annonce, et par surcroît, en vue. Coct, du Blet, Toussain, les réfugiés français commencent à se grouper à ses côtés; en France, tous ceux qui attendent la révolution pressentent en lui un chef.

Tel il se révèle, tel il sera toujours. Une nature rêche, âpre, dominatrice, dominée elle-même par son rêve de conquête. Aucune grâce dans cette figure longue, osseuse, exsangue, au poil roux, aux pommettes saillantes, au nez effilé que souligne la bouche trop large, tendue comme pour lancer le trait. Dans ce regard clair, aucune ombre. Rien ne décèle ici l'agitation intérieure, les luttes intenses. C'est la confiance tranquille, l'audace sûre d'elle-même, la volonté implacable d'une conviction pénétrée de sa force. De son passé catholique aucun regret, aucune émotion qui survive

— En tout cas, il n'a pas encore rejeté la messe, ni complètement le le culte des saints. — Herm., I, n° 95, Œcolampade à Zwingli, 1er mars.

1. *Epistolæ*... p. 815. Érasme à Fisher (4 sept. 1524); p. 819, à Mélanchthon (6 sept.). Dans sa lettre à Ant. Brugniart (27 oct.), Érasme raconte la controverse. — Il note déjà les dissidences de Farel et de Luther. « Si Lutherus nosset Phallicum, non dubito quin in eum stricturus sit stylum. »



dans son cœur. Farel ne l'évoquera que pour le maudire. Maintenant, il sait et il croit. Il a la vérité, et, la possédant, il vit pour l'annoncer aux autres. Qu'on ne lui demande donc point un amour diminué, un zèle qui se dose au compte-gouttes. La vérité ne se cache point; la vérité ne transige pas.... Elle seule et elle toute! « Notre amour pour le Seigneur, écrira-t-il, ne sait point ce qu'est l'excès. » — « Les temps sont tels, écrira-t-il encore à Zwingli, qu'il faut craindre surtout ses amis.... Nous voyons combien de gens, trahissant le Christ, s'adonnent plus à leur ventre, à leur repos qu'à sa gloire.... Nous voyons ce qu'est dissimuler la vérité et vouloir servir Dieu et les hommes. » On ne saurait mieux se définir. Une telle foi n'est plus le sentiment intérieur qui nous jette dans les bras de Jésus, comme dans l'asile de l'amour et de la paix, mais la proclamation hautaine et farouche des droits de Dieu. Elle n'est point faite de mansuétude, mais de colère. Elle fulmine et elle s'indigne. « L'honneur du Père inconnu, sa maison détruite, le sanctuaire profané, que tout cela nous émeuve, si nous ne sommes pas dégénérés....! » Elle persuade moins qu'elle ne s'impose. « Terrifions les âmes des impies[1]. » On devine ce que sera un apostolat inspiré de pareilles maximes. L'insulte, le mépris, l'indifférence sur les moyens, l'insolence calculatrice et provocatrice, un véritable fanatisme dont les adversaires s'effrayent, dont les amis même s'inquiètent. « Un effronté, un arrogant », dira Érasme. « Évangéliser n'est pas maudire... » lui écrira à son tour Œcolampade qui s'efforce de le modérer[2]. Peine perdue d'ailleurs; son zèle de feu lui fait croire à l'infaillibilité de son inspiration et de son

1. Herm., I, n° 159, à Zwingli (12 sept. 1525). — *Id.*, II, n° 204, à Noël Galiot (7 sept. 1527).

2. Herm., I, n° 99. Hilaire Bertolph à Farel (fin avril 1524). Bertolph était secrétaire d'Érasme. — *Id.*, *ibid.*, n° 111. Œcolampade à Farel (3 août). « Quanto propensior es ad violentiam, tanto magis te ad lenitatem exerceas.... Duci, non trahi volunt homines. » — *Id.*, *ibid.*, n° 115 (29 août). « Evangelizatum, non maledictum missus es. »

message. « Sache bien, écrira-t-il à Hanoier, que si tu ne reçois point d'une foi entière la Parole de Dieu que nous t'apportons et l'Écriture que nous avons avec nous, tu mourras de mort[1] ». — Chez Farel, comme le masque, l'âme a le tranchant du fer.

A ces penchants d'un caractère altier et d'une foi impérieuse, un seul contrepoids était possible : la culture intellectuelle. Celle de Farel est médiocre. L'art ne le touche pas ; il reste indifférent aux grâces de la forme comme aux beautés de la nature. La grammaire et les arts libéraux ne l'ont point conduit à la littérature. Il n'a point commencé, comme Calvin, par être un humaniste. Ainsi est-il tout un monde d'idées et de goûts qu'il ignore : la Renaissance. Alors que Zwingli est pénétré de l'antiquité, que Luther lui-même est en coquetterie avec elle, on la chercherait en vain dans son œuvre. Tout souvenir classique en est absent. La Bible lui suffit : c'est sur elle que sa vision se concentre. — Et la Bible même, ce n'est point en humaniste qu'il l'étudie. Dans quelle mesure sait-il l'hébreu et le grec, nous l'ignorons[2]. En tous cas, l'exégèse l'attire peu. Il n'a qu'une connaissance rapide des Pères. Son éducation théologique n'a rien de comparable à celle de Luther, d'Érasme ou de Calvin. — Que lui importe d'ailleurs? Il n'a pas le temps d'être érudit, d'éplucher des textes, de construire des raisonnements. Il est le missionnaire qu'attendent les foules, celui qui parle, qui écrit, comme il passe, en courant. Le secret de son influence n'est pas dans ce savoir qui étonne les simples, dans les élégances calculées qui bercent les habiles. Il est une force parce qu'il est, avant tout, un homme de combat.

Cette ardeur à prêcher « la pure Parole de Dieu », de quelle

1. Herm., II, n° 276. — Il ne s'agit bien entendu que d'une mort spirituelle.

2. Érasme à Mélanchthon (6 sept. 1524), souligne cette ignorance des questions de l'exégèse, dans sa dispute sur le culte des saints et la valeur de l'Écriture.

passion elle l'anime! Sur ce point, amis ou ennemis sont d'accord. Nul homme n'est plus suivi, car nul n'est mieux fait pour entraîner les foules. Ce laïque, qui s'est cru appelé par Dieu même au ministère, est un des premiers prédicateurs de son temps. Il prêchera partout; dans la maison où il se cache, dans la chaire qu'il escalade, dans les prétoires où on le traîne, sur les places publiques où gronde la foule. Si ses discours sont perdus (Farel improvisait presque toujours), les œuvres écrites gardent au moins comme le son de son âme. Nulle éloquence plus simple. Des raisonnements serrés, des démonstrations brèves, les uns et les autres rattachés à des textes précis, rien ne révèle mieux cette puissance de dialectique si redoutée dans les disputes publiques. Elle ne s'attarde pas aux digressions; elle dédaigne les nuances. En cela, elle se grave du premier coup dans le cerveau des masses. Et passionnée elle-même, elle fait appel à la passion. Luther est égalé dans cette maîtrise alerte de l'ironie ou de l'insulte. Cette logique éclate en foudres. Elle aime l'image comme le mot qui fait image[1]. Elle ne recule point devant le terme expressif, familier, parfois même ordurier, celui qui frappe le peuple, parce qu'il est peuple. On sent bien que cette parole est une arme d'attaque, toujours prête et en arrêt. « Il parloit, dira son biographe, en telle véhémence qu'il sembloit tonner... priant Dieu de tel zèle qu'il ravissoit et eslevoit au ciel ceux qui l'escoutoyent[2]. » Dans cette offensive continue, on est tout surpris, en effet, de trouver çà et là comme une détente. Un jet de vie intérieure, d'émotion religieuse est monté du cœur aux lèvres. Dans cette haine du « papisme », Farel s'est souvenu qu'il voulait prêcher l'Évangile de la paix.

Aussi bien, partout où il passe, c'est la guerre. — Et de

1. Ces images familières, même grossières, abondent dans Farel, surtout dans ses invectives contre l'Église, le culte, la papauté et les moines, cf. *Epistre...*, p. 178, 184.
2. O. Perrot, f° 10.



quelle façon il en usera avec ses adversaires, nous le devinons. Ce sont des « charlatans », des « diables »; le culte des saints est une « idolâtrie », la messe « une abomination satanique », les rites des sacrements « une sorcellerie ». Cette Église, où il a grandi et qu'il a quittée, n'est qu'une « imposture[1] ». A Bâle, en juin 1524, à Saint-Martin où il a licence de prêcher, telle est la violence de son langage que les magistrats l'expulsent de la ville[2]. Il accourt à Montbéliard, et ayant appris qu'un moine y vient publier des indulgences, il demande, commande presque au duc d'expulser ce « brigand » et ce « fripon[3] ». — Et comme il parle, il agit. Il ose tout, ne craignant rien pour lui-même. A Montbéliard, rencontrant une procession, il saisit la châsse que portent les prêtres et la jette dans la rivière[4]. On sait comment il évangélise les vallées du Jura de 1529 à 1531. A Valengin, écrit la dame de Vergy à Mrs de Berne, il a abattu à coups de pierres la croix d'une chapelle. Il fait mieux encore. Il arrive pendant la messe, au moment de l'élévation, se précipite sur le prêtre, lui arrache l'hostie des mains, « et se tournant vers le peuple », s'écrie : « Ce n'est pas icy le Dieu qu'il vous faut adorer... ». A Tavans, il entre dans l'église, interrompt la messe et prononce un prêche « d'une telle véhémence qu'incontinent qu'il l'eust achevé, tout le peuple... mit bas les images et autels »; le prêtre est obligé de fuir[5]. A Serrières, il prêche malgré la défense des autorités. Il s'introduit à Neuchâtel en septembre 1530. Il s'annonce, en affichant dans les rues des placards contre

1. *Epistre...* p. 181, 184, notamment. On trouverait des termes analogues dans le *Sommaire* et les Lettres.

2. Herm., I, n° 151. Farel au corps de ville de Bâle (6 juill. 1525). Il n'avait fait que trois sermons; il fut expulsé avant le quatrième. — L'expulsion eut lieu probablement en juin (Herm., p. 361).

3. *Id.*, *ibid.*, n° 127. Farel... au duc de Wurtemberg (11 nov. 1524).

4. *Chr.* de Froment, f° 162.

5. Sur ces violences, voir Piaget, *art. cit.*, Musée Neuchâtelois (1897), p. 3, 6 et 20 et *Chr.* de Froment, f° 165, 167.

« les diseurs » de messe, traités de « meschans, meurtriers, larrons, séducteurs de peuple[1] ». Ailleurs, partout où il peut s'appuyer sur un groupe actif, turbulent, il s'empresse de provoquer une votation populaire pour abolir les « cérémonies papistiques[2] ». Ses adversaires le traînent au tribunal; il y proclame sa foi. Exaspérées parfois, les populations catholiques le rouent de coups ou menacent de le jeter à l'eau; il s'esquive et réclame justice[3]. On le chasse, il va ailleurs, sûr de revenir, avec l'appui de Berne qui se sert de lui, l'encourage, le protège, heureux qu'un tel homme fraye la voie à ses conquêtes et serve ses desseins.

C'est la manière forte qui n'exclut pas la manière habile. Car, malgré ses violences, Farel veut être en règle avec le droit. Si on lui demande ses titres, il répondra, comme aux prêtres de Genève, qu'il a « l'authorité » du Dieu « duquel il est envoyé pour estre son serviteur[4] ». Que des troubles éclatent, c'est la faute de ses ennemis, « dont les traditions, les inventions humaines, les vies dissolues » émeuvent la foule. Quant à lui, il est toujours prêt à rendre compte de sa croyance. Et comment il s'y prend parfois pour l'enseigner, qu'on en juge! En 1535, il fait imprimer un récit de sa dispute contre un moine de Genève, Furbiti. Mais quel moyen de se faire lire des catholiques que d'attribuer l'œuvre à un ami du religieux et d'y attaquer Farel lui-même! Après cela, sous le couvert d'une impartialité feinte, il exposera ses idées; les catholiques sans défiance y seront pris[5]. C'est la même tac-

1. Piaget, *Id.*, p. 23, et suiv., cf. *Chr.* de Froment.... « Il prescha par les rues et en la place publique, là où il fit un sermon de sy grande efficace que le peuple l'ayant entendu le mena malgré les prestres prescher en l'hospital. »

2. C'est ce qui a lieu à Fy, où Farel fait faire la votation malgré les avis de Berne. « Quod... auctoritate propria... ceremoniæ papisticæ abdicatæ sint. » Herm., II, n° 347, 7 juillet 1531.

3. Comme à Payerne. Herm., II, n° 344.

4. *Chr.* de Froment, f° 174.

5. Herm., III, n° 509. Farel à Chr. Fabri (22 mai 1535). — Voir la préface (n° 510).

tique qui inspire la *Confession de Mᵉ Noël Beda*. Et enfin, si la violence et la rouerie ne suffisent pas, la loi fera le reste. Après tout, c'est le devoir du magistrat de servir la vérité. « Vous vous acquitterez de votre office, écrira Farel à Berne, si vous faites rentrer les impies dans l'ordre, par l'équité, non par les armes, par la raison, non par la force.... » Voilà qui est bien. Mais attendons un peu. « S'ils peuvent prouver que leur messe vient de Dieu, comme leurs traditions..., qu'on leur permette tout, sinon en soutenant un usage impie, interdit par Dieu et ses envoyés, en le soutenant arrogamment... qu'ils apprennent que ce n'est pas en vain que la puissance vous a été confiée par Dieu pour la faire servir à sa gloire, protéger les honnêtes gens, et frapper les autres [1]. »

Tel est l'homme. Nous allons voir en quel sens il va pousser la Réforme française et ce que deviendra notre révolution religieuse entre ses mains.

II

Son œuvre, c'est d'abord, achevant de séparer la Réforme française du catholicisme et du luthéranisme, de l'avoir rejetée vers le radicalisme religieux.

Cette œuvre, Coct l'avait commencée avant lui. Mais il va bientôt disparaître (il meurt au printemps de 1525); et Farel n'avait pas attendu pour s'imposer comme un chef. Eut-il alors l'idée d'unir toutes les formations éparses de l'évangélisme? A-t-il entrevu le grand parti qui s'étendra de l'Elbe à la Seine, de Wittenberg à Paris, opposant à « l'Église du pape », « l'Église de l'Évangile »? Il est possible que ce rêve grandiose l'ait séduit. En tout cas, il multiplie les contacts. Il s'est rendu à Zürich auprès de Zwingli;

1. Herm., II, nº 360 (15 déc. 1531).



il se lie avec Œcolampade; il a songé à visiter Luther[1]. Surtout, il s'efforce de souder étroitement à l'évangélisme allemand ses amis français. Il avait gardé sur eux toute son influence. A Paris, Canaye lui demandait de diriger « les Frères », le suppliant de lui dire « très fréquemment ce qui se passe, et surtout ce qui touche à l'état de l'Église[2] ». A Meaux, Lefèvre et Roussel continuaient à lui écrire. Nous avons vu combien, par l'envoi de livres luthériens, il les compromet, et contribue à faire dévier le mouvement. Attentif à tout, renseigné sur tout, il se fait instruire des événements de Paris et de Lyon, des succès de Maigret comme de Sébiville[3]. Visiblement, il songe déjà à grouper, à diriger toutes les unités de cette armée nouvelle qui doit donner l'assaut « au règne de Satan ».

Entente impossible et que vont déchirer à la fois les hommes qui veulent retenir la Réforme dans les cadres du catholicisme, ou la pousser au contraire plus avant, vers la religion de l'Esprit et le démocratisme religieux. Par son tempérament, ses idées, Farel était poussé vers ce dernier parti. Dans ses thèses de Bâle (20 févr. 1524), il s'était déjà déclaré contre les solutions modérées. La controverse eucharistique soulevée par Carlstadt, va lui permettre de prendre une position définitive contre la vieille croyance et l'évangélisme luthérien.

Le 17 décembre 1524, Coct lui avait envoyé le mémoire des pasteurs de Strasbourg contre la présence réelle. Il fut vite acquis. Converti à l'opinion « sacramentaire », il en devient

1. Herm., I, n° 101. Œcolampade à Luther (15 mai 1524).

2. Sur cette influence de Farel, voir une lettre de Coct (2 sept. 1524): « Tu... multa videris impetrare posse ». — Canaye à Farel (13 juill. 1524). — Herm., I, n[os] 120, 105.

3. Coct à Farel (18 nov. 1524) : « Je vous envoye des lettres de Paris. » Perrot nous dit (f° 7 v°) que Coct « donnoit advis (à Farel) de tout ce qui se passoit. » — Par lui et Vaugris, Farel est en relations avec Lyon comme avec Strasbourg, Bâle et Zürich. A la fin de 1524, Coct avait eu l'idée d'une démarche auprès de Lefèvre et d'Arande. Ce dessein n'eut pas de suite. — Herm., I, n[os] 128, 130.



aussitôt l'apôtre[1]. En juin 1525, pendant son séjour à Metz, il avait déjà réuni les matériaux d'un traité « sur le pain et le vin du sacrement ». Ce traité, il n'eut pas le temps de l'écrire, mais le 8 octobre, il s'adresse à un des seconds de Luther, Pomeranus. « Si la seule foi dans le Christ incarné, torturé et mort pour nous, nous sauve et nous rend heureux, pourquoi nous contraindre à la croyance au pain?... Le pain est une chose du dehors.... Il faut habituer les fidèles à élever leur cœur vers le Christ, purement et simplement[2]. » C'était la rupture avec Luther; et, incapable de la dissimuler, Farel profite de son séjour en Lorraine et en Alsace pour combattre la doctrine de l'impanation[3]. A Colmar, à Mulhouse, il essaye de convertir les pasteurs à ses idées[4]. Surtout, près des réfugiés français, il va s'attacher à ruiner l'influence de Lambert, suspect de luthéranisme. Dénigré, combattu dans l'entourage de Farel, celui-ci reste confiné à Strasbourg; on ne lui pardonne ni son indépendance, ni son adhésion au dogme de la présence réelle. « Une tête folle », dira Toussain. Et, dès décembre 1524, Toussain demande à Farel d'avertir l'ancien moine « qu'il désiste d'escripre je ne scé quelles sottes lettres et livres... au grant détriment de la Parrolle de Dieu. Ils se font appeler apôtres, évangélistes, évêques, et je ne scé quelz aultres titres plus plains d'arrogance que de science. » « Il faut le prévenir en toute hâte qu'il n'entreprenne quoi que ce soit.... Il n'est pas nécessaire qu'il excite de nouvelles tragédies[5]. » Au besoin, on lui fera donner le même conseil par les évangé-

1. Coct à Farel (17 déc. 1524). Herm., n° 130. — Nous voyons par une autre lettre de Coct (25 janv. 1525, n° 137) que Farel était en relations avec Grebel, un des partisans les plus hardis de Carlstadt, en Suisse.

2. Toussain à Farel (14 juill. 1525). Farel à Pomeranus (8 oct.). — Herm., I, n°s 153, 163.

3. On sait que les luthériens rejetaient la doctrine de la transubstantiation, et avaient adopté celle de « l'impanation ».

4. *Id.*, *ibid.*, n° 183. Farel à Capiton et à Bucer.

5. *Id.*, *ibid.*, n°s 131, 153.

liques de France. Ainsi, l'action de Lambert est enrayée, étouffée avant même qu'elle ait eu le temps de se répandre. Mais c'est, avec lui et derrière lui, la mise à l'index de l'influence luthérienne. — Et c'est le rapprochement plus étroit avec le parti zwinglien. Dès 1524, les instances des réfugiés français multiplient l'intervention du réformateur de Zürich. Ses livres sont envoyés à Meaux. Sébiville et Papilion sont ses correspondants[1]. A la demande du groupe, Zwingli dédiera en mars 1525 au roi de France, son traité « de la vraie et de la fausse religion »; en juillet, un ancien religieux de Meaux, Prévost, sera envoyé auprès de lui par les Frères de Paris. Toussain pourra écrire alors : « En France, comme je l'entends dire, Zwingli est aimé par tous[2] ». Désormais, entre la Réforme française et la Réforme helvétique l'union se fait étroite. En 1528, Farel sera aux côtés des ministres zwingliens dans la dispute de Berne. Son séjour définitif dans la Suisse romande, les relations politiques qui nous rapprochent de plus en plus des cantons, même protestants, vont seconder encore ces affinités.

Il est aisé de voir les conséquences de ces ruptures et de ces ententes. Si grand qu'eût été l'écart entre la théologie ancienne et le luthéranisme, il y avait toujours des contacts. Et ceux mêmes qui aspiraient à l'union pouvaient croire que, d'un côté, des correctifs apportés à la doctrine de la justification ou au principe scripturaire, de l'autre, des concessions faites sur la discipline, la rendraient possible; en tout cas, le dogme central de l'Eglise, l'Eucharistie, restait debout. Mais entre le christianisme zwinglien et le catholicisme plus de conciliation. Il n'y en a pas. Il ne peut pas y en avoir. Le fossé s'est creusé en abîme. En cela, Farel et

1. Herm., I, n° 125. Papilion à Zwingli (7 oct. 1524). — Zwingli à Sebiville. *Id.*, *ibid.* n° 82.

2. Herm., I, n° 153. Toussain à Farel (14 juill. 1525). Il était également chargé d'une mission pour Lambert.



Coct avaient vu juste. Dans leur doctrine eucharistique, ils ont pu être touchés par les arguments des théologiens; ils sont tout autant sensibles aux raisons révolutionnaires. « Je loue Dieu que la racine de l'abomination ait été dévoilée », s'était aussitôt écrié Coct. Et de son côté, Farel avait pu écrire : « L'Antechrist ne périra pas, tant que s'érigera sa tête[1] ». Le seul moyen d'en finir avec l'Église, le sacerdoce, la messe, les cérémonies, « l'idolâtrie papistique », le voici donc : nier l'Eucharistie, c'est frapper le catholicisme au cœur.

Que ces négations n'aient pas été accueillies sans surprise, ni même sans résistance, par les milieux évangéliques français, nous en trouvons l'aveu dans les lettres des réformateurs. Bucer pouvait reconnaître, sans se tromper, que la doctrine nouvelle leur avait aliéné beaucoup d'esprits[2]. La controverse violente de Luther et des zwingliens, les invectives des deux partis avaient eu leur écho en France. C'étaient tous les groupes divisés, irrités, incertains sur leur avenir comme sur la foi. Ils souhaitaient qu'un accord pût s'établir entre les théologiens ennemis, incapables de se décider, « chaque parti ayant pour lui l'Écriture[3] ». Et à un autre point de vue, tout pratique, les modérés ne redoutaient pas moins les conséquences du nouveau dogme. La propagande arrêtée et affaiblie, le risque certain de s'aliéner la bienveillance du roi et de la reine de Navarre, le retour aux rigueurs, tel leur en paraissait le fruit. Les influences radicales devaient l'emporter cependant. Dès 1524, Coct pouvait dire : « Tout ce qu'il y a de pieux et de savant dans cette

1. Herm., I, nos 130, 163.

2. Bucer à Farel (26 sept. 1527). « Impanatio negata multos nobis abalienavit. » Herm., II, n° 205.

3. Farel à Pomeranus (8 oct. 1525). « Dici non potest quam officiat Gallis hoc dissidium. » Toussain constate le même fait. A Farel (21 sept.). « Sy vous sçavyez... comment je suis troublé de ces divisions... entre les prêcheurs de la Parolle de Dieu, vous series esmerveillé ». Herm., I, nos 163, 161. — Toussain désirait que sur l'initiative de Strasbourg, il y eut un colloque général des pasteurs pour arriver à une formule unique.

question est avec Carlstadt ». Quelques mois plus tard, c'est au tour de Toussain de nous apprendre que « beaucoup en France sont désolés que Luther s'écarte de la doctrine de Zwingli ou des autres sur l'Eucharistie[1] ». En fait, le progrès des idées sacramentaires est si prompt que Hangest et Clichtowe se croient tenus d'écrire sur la présence réelle[2]. En 1528, les conciles provinciaux dénoncent cette nouvelle éclosion d'erreurs sur l'Eucharistie[3]. Les écrits de Zwingli pénètrent partout, dans le groupe d'Alençon comme dans celui de Lyon, en Guienne, en Agenais, à Toulouse, comme à Paris[4]. Ils sont entre les mains de Morand ou des évangéliques de Provence. Peu à peu, les attaques contre l'Eucharistie et la messe deviennent générales[5]. Comme les théologiens, l'opinion et les pouvoirs publics commencent à distinguer nettement les « sacramentaires ». En 1535, un humaniste bien informé des choses de France, Arnold Fabrice, constate que ceux que le peuple appelle des luthériens sont exactement des zwingliens. Quatre ans plus tard, Calvin reconnaîtra le même fait[6].

Ainsi délimitée dans la révolution générale, la Réforme

1. Coct à Farel (17 déc. 1524). — Toussain à Farel (14 juill. 1525). — Herm., I, n[os] 130, 153.

2. Hangest. *De Christifera Eucharistia adversus nugiferos symbolistas*. Paris 1524. — Clichtowe. *De sacramento Eucharistiæ contra Œcolampadium*, Paris, mars 1527.

3. Le concile de Paris mentionne ces doctrines de Zwingli (Mansi, t. XXXII, p. 1150).

4. Dès 1526, les écrits de Zwingli sont connus à Paris. Cf. Mosager à Zw. (16 oct.). Opp., t. VII, p. 548. « Apud bonos et doctos quorum non pauci sunt Parisiis bene audis. » — *Id., ibid.*, Zwingli à Haller. Mention de l'envoi qui lui est fait par les « Frères » de Paris d'un document (sans doute une lettre d'Érasme). — La diffusion des écrits zwingliens nous est signalée, dans le Midi, par les procès de Badet et des luthériens agenais.

5. Dès 1528, on les relève dans les procès pour hérésie.

6. Herm., III, p. 252, n° 8. « Zuinglianæ, Œcolampadianæque sectae homines, quos vulgus lutheranos vocat. » — Calvin à Zébédée (19 mai 1539). Cf. Doumergue, *Calvin*, II, p. 367, 368.



française peut maintenant s'organiser, et ce que Farel va lui donner d'abord, c'est un centre d'action.

III

Ce centre d'action, elle ne pouvait le trouver qu'en dehors de notre pays. — En Allemagne et en Suisse, la révolution religieuse s'était développée au cœur même des États ou des villes, avec l'appui des conseils ou des princes, publiquement, librement. En France, tel avait été le sort de la religion nouvelle que poursuivie, proscrite, persécutée, elle n'avait pu vivre qu'en se cachant; elle s'était dispersée pour se répandre. Cette anarchie faisait à la fois sa force et sa faiblesse. Perdus, comme noyés dans la population catholique, sans organisation extérieure qui les révélât, les Frères pouvaient aisément se dérober à la curiosité populaire ou aux poursuites légales. Mais toujours surveillés, à la merci d'une imprudence ou d'une délation, ils se voyaient contraints à n'avancer que dans l'ombre, sans entente dans les conseils, sans unité dans l'action. Ainsi, par la force des choses, leurs chefs étaient-ils contraints à chercher, hors de France, avec leur sécurité propre, la liberté de leurs moyens. Ils ne pouvaient diriger la Révolution religieuse que du dehors, assez près et assez loin de la France, pour faire sentir leur présence, tout en se mettant à l'abri. Problème vital pour l'avenir de la Réforme! Farel l'a entrevu et résolu.

Ce ne fut point sans tâtonnements. Il semblait d'abord que Bâle, par sa situation, sa culture, pût devenir ce centre d'impulsion. En s'y réfugiant, Coct et Farel l'avaient destinée à ce rôle. Le premier avait songé à y créer son imprimerie française. Le 2 septembre 1524, il écrit encore à Farel pour l'instruire de ses desseins, lui demander son concours et l'associer à ses démarches. Il se flattait d'obtenir de l'argent des amis de l'Évangile, à Lyon, Meaux, un peu

partout[1]. De son côté, par ses prédications en langue française à Saint-Martin, Farel avait déjà cherché à grouper autour de lui les éléments français, étudiants, marchands ou réfugiés[2]. La tentative échoua. L'influence d'Erasme et du parti modéré était trop puissante à Bâle pour que Farel y trouvât sa liberté. Il avait eu, par surcroît, l'imprudence de s'attaquer à Érasme. En juin 1524, il était expulsé. Le premier foyer d'évangélisation française était éteint[3].

Il se rend aussitôt à Montbéliard, appelé, dit-il, par le peuple, plus vraisemblablement à l'instigation d'Œcolampade, heureux peut-être de se débarrasser d'un néophyte aussi compromettant, ou du comte, le duc Ulrich de Würtemberg[4]. Ses violences habituelles, les troubles qu'il excite l'obligent bientôt à partir (mai 1525). C'est alors qu'il songe à l'Alsace ou à Metz. A Metz, il avait été précédé par Lambert, qui d'ailleurs n'avait pu s'y maintenir. Il y arrive avec Toussain, le 11 juin. Mais les prédications évangéliques avaient donné l'éveil. Le 12 janvier, Metz avait vu la première victime de la Réforme des pays de Lorraine, le moine Chastellain, monter sur le bûcher. La présence des deux agitateurs fut vite signalée. Ils durent fuir « de peur d'être happés[5] ». Farel revient donc à Strasbourg, où le rejoindront bientôt ses maitres de Meaux, Lefèvre et Roussel. Pendant l'automne de 1525 et les premiers mois de 1526, il parcourt l'Alsace, se portant « de costé et d'autre pour faire grossir le nombre des fidèles », en réalité, cherchant toujours son

1. Herm., I, n° 120.

2. *Id.*, *ibid.*, n° 151. Farel au conseil de Bâle (6 juill. 1525). — Il avait commencé par faire des lectures sur saint Paul. C'est à la suite de ces lectures qu'il fut sollicité de prêcher « aux Français qui habitent (la) ville ».

3. Sur la date, cf. Herminjard, n° 151, note 9.

4. D'après O. Perrot, ce fut Œcolampade qui eut l'idée d'envoyer Farel à Montbéliard. — Sur son séjour à Montbéliard, les détails manquent.

5. Huguenin, *Chr. de la ville de Metz*, p. 823. — Herm. I, p. 338.

terrain, et sentant bien que, pas plus que Bâle, Strasbourg ne pouvait être la métropole qu'il souhaitait[1]. Les premiers rôles y étaient déjà pris par Capiton et par Bucer, et comment dans ces pays d'Empire, avec la diversité des langues, espérer fixer une colonie française? Il revient donc à Bâle, en octobre 1526. Et déjà il entrevoit Neuchâtel comme le centre possible de la propagande réformée en France[2]. Mais il n'y arrivera pas du premier coup. En décembre, il part pour Aigle, où, le 3 juillet 1527, il recevra des magistrats de Berne le mandat officiel d'y exercer les fonctions de pasteur et maître d'école[3]. Il n'en a pas moins trouvé son champ d'action.

Sept années de luttes, de démarches, de prédications, le conduiront d'Aigle à Neuchâtel, de Neuchâtel à Genève. Mais cette fois, il n'est plus seul. Derrière lui, comme derrière Luther, apparaît la puissance politique. Berne, conquise définitivement à la Réforme, en 1527, avait bien vite compris le parti qu'elle pouvait tirer de cet agent merveilleux. Protéger et diriger la doctrine nouvelle, soutenir et modérer à la fois ceux qui la prêchent, intervenir auprès des villes qui la repoussent, défendre la liberté de celles qui la reçoivent, devenir en un mot le centre des espoirs, des intrigues qu'éveille la révolution religieuse, et dans ce zèle pour la vérité, servir ses ambitions, telle est l'attitude habile qui va, par étapes, la mettre au premier rang. Entre elle et Farel l'accord fut vite conclu. Le missionnaire homme d'État et ces hommes d'État missionnaires étaient bien faits pour se comprendre. Farel n'avait qu'à

1. O. Perrot. « Se portait de costé et d'autre pour faire grossir le nombre des fidèles en plusieurs lieux... allant tantost à Bâle, tantost à Strasbourg, tantost ailleurs. »

2. Herm., I, n° 183. Farel à Capiton et Bucer (25 oct.). — C'est dans une lettre à Zwingli (*Id. ibid.*, n° 159, 12 sept.) que Farel appelle son attention sur Neuchâtel. Il le prie d'y envoyer un prêcheur : « ut hac via miseræ Galliæ aliquid suboriatur lucis ».

3. Herm., II, n° 199.

oser, et on sait comment il ose. Un an après son arrivée, le territoire de Bex était gagné, de gré ou de force, aux idées nouvelles. Le Valais catholique était ainsi séparé de l'évêché de Lausanne et de la Savoie. Sous l'égide de Berne, la première colonie évangélique de langue française était constituée.

Simple base d'opération qui permet à Farel de s'avancer vers l'ouest. Dès 1529, il tente une pointe hardie sur Lausanne. Repoussé, il est appelé, en janvier 1530, à Morat. Le voici bientôt sur les bords du lac de Neuchâtel, commençant contre la ville son travail d'approche. Neuchâtel dépendait d'un Français : Louis d'Orléans, duc de Longueville. Mais Berne avait réussi à y nommer le bailli vi-annuel, et, dans cet enchevêtrement de juridictions, supplanté peu à peu la souveraineté ducale. En 1529, avec son concours, Farel essaye déjà de pénétrer dans la ville. Expulsé, il s'établit solidement dans les environs. Il revient enfin en septembre 1530, cette fois appuyé ouvertement par Berne et une partie des bourgeois. Le 4 novembre, les prêtres sont chassés et l'ancien culte est aboli [1].

Centre des routes qui, de la Suisse, descendent vers le Lyonnais et la Bourgogne, Neuchâtel allait devenir aussitôt l'asile des réfugiés français. Farel songe à en faire un foyer de propagande évangélique. En mai 1533, le lyonnais Pierre de Wingle vient y établir son imprimerie. Le rêve de Coct s'accomplit enfin. La Réforme française aura son atelier intellectuel [2]. Progrès énorme, qui va lui

1. Piaget, art. cité. — Le 20 janv. 1531, les Neuchâtelois se rendent à Valengin et mettent l'église à sac. *Id.*, *Documents inédits sur la Réformation dans le pays de Neuchâtel* (Neuchâtel 1909), n° 17, 18.

2. Wingle avait essayé, avec des lettres de Berne, de s'établir d'abord à Genève où il imprima le N. T. en français. Il voulait également y imprimer la Bible d'Anvers (de Lefèvre). Mais l'hostilité du conseil le décida sans doute à se retirer à Neuchâtel. Cf. Herm., II, n° 391, III, n° 410, note 8. Sur les impressions de Wingle, cf. Dufour, *Notice bibliographique sur le Catéchisme de Calvin*. Genève, 1878, p. 104 et suiv.



donner le premier outil qui lui manque, celui de la pensée! Elle peut s'affranchir de l'étranger. Elle aura ses presses et ses livres. Et avec quelle activité fébrile va opérer l'instrument nouveau, il suffit de voir le travail obtenu pour s'en convaincre. Wingle imprimera, la même année, la liturgie de Farel et un des premiers recueils de chansons évangéliques. L'année suivante, ce seront le *Sommaire*, puis toute une série de pamphlets, le *Livre des marchands* et les fameux *Placards* sur la messe; en 1535, la Bible d'Olivétan. Une littérature nouvelle se forme, libre dans ses allures et ses audaces, arme meurtrière dont la poignée hors de toute atteinte peut impunément tourner sa pointe contre les croyances séculaires du pays. Voilà un fait décisif dans l'histoire de la Réforme française. — Pour achever cette organisation de combat, Farel n'avait plus qu'à s'assurer de la clé des Alpes : Genève. Son action personnelle, les prédications de ses amis, sa dispute retentissante avec Furbiti, non moins que l'intervention de Berne et les fautes de l'évêque, allié à la Savoie, devaient faire tomber peu à peu la ville entre ses mains. Le 10 août 1535, la messe était abolie à Genève par une décision du conseil des Deux Cents. Onze mois plus tard, Calvin entrait dans la ville[1].

La conquête de Genève achevait ainsi l'œuvre d'investissement commencée en 1527. Et ce fut une des vues supérieures de Farel d'en comprendre l'intérêt pour l'avenir de la Réforme française. Genève occupée, c'était la route libre vers Lyon; mais c'était aussi la possibilité de relier entre eux tous ces petits postes qui commençaient déjà à se former sur nos frontières comme les avant-gardes de la doctrine nouvelle. Ainsi par une ligne ininterrompue de communautés, du Rhin au Rhône, de Strasbourg à Genève, places fortes de la foi nouvelle, la France était coupée de

1. Sur l'établissement de la Réforme à Genève, cf. Mignet. *L'établissement de la Réforme à Genève*. Ruchat, *Histoire de la Réformation de la Suisse*, t. III.



ses relations directes avec les États catholiques d'Allemagne. Que la Savoie, le Dauphiné, fussent conquis à leur tour, maîtresse des routes de l'Italie, la Réforme séparait le catholicisme français de son centre. Nous commençons à entrevoir l'importance que peut offrir la conversion des Vaudois, et les raisons de l'ardeur infatigable avec laquelle Farel s'y consacre. En cela, il prépare Calvin, comme il le devance encore dans cette conception très nette que l'unité de la Réforme française, lui doit venir du dehors. Ces terres annexées ne doivent point être pour les proscrits un lieu d'asile ou de repos, mais au contraire une école, un camp retranché où se forme, s'instruit l'armée nouvelle qui, non loin de la France, doit se préparer à la conquérir.

Lui-même donne l'exemple. Dans le labeur acharné de ses prédications, il trouve encore le temps de penser aux évangéliques de son pays, à ces « Frères » opprimés et dispersés, qu'il n'entend pas laisser aller à la dérive. De cette intervention, les traces sont perdues. Sa correspondance, si riche en détails sur son apostolat dans la Suisse romande, est à peu près muette sur les affaires françaises. Comment cependant ne pas entrevoir son rôle dans la marche des idées nouvelles? Elles s'arrêtent, quand lui-même cesse d'agir. Si de 1527 à 1530, elles n'avancent plus, c'est qu'il est comme perdu dans ses montagnes d'Aigle ou de Bex. Après 1530, dans le progrès de l'hérésie, nous retrouvons sa main. Ses messagers circulent entre Paris, Lyon, Bâle et Genève. A Paris, on saisit au collège de Reims des lettres de ses agents, Saunier et Martoret du Rivier[1]. Un marchand parisien, Étienne de la Forge, se charge de remettre ses instructions, et jusqu'à son appel à la reine de Navarre en faveur de ses frères emprisonnés[2]. Est-il en rapports avec le groupe d'Alençon, Lecourt et Caroli? A

1. A. N., X[1a] 1533, f° 130 v°.
2. Herm., III, n° 463 (25 avril 1534).

coup sûr, les thèses de la dispute de Berne, trouvées chez le premier, sont sa traduction à peine retouchée[1] Il reste en contact avec Lyon, et c'est en entendant parler de ses missions que le dauphinois Libertet adhère à la Réforme[2]. En 1535, il formera même le projet d'aller évangéliser la ville. Il agit à Grenoble, à Gap, où il convertit ses frères, où il se rend lui-même, en secret[3]. C'est par lui, nous l'avons vu, que les Vaudois ont été détournés de Luther ou des Bohémiens pour être rattachés à l'évangélisme franco-suisse[4]. Ses émissaires circulent jusqu'en Provence ou en Savoie, portant dans leurs ballots de marchands des « Bibles, testaments nouveaux » et des livres zwingliens[5]. — Assurément, cette action de Farel n'est pas encore aussi étendue, aussi profonde que le sera celle de Calvin. Elle ne s'exerce, semble-t-il, que sur Paris et la région de l'Est. Il n'en est pas moins le chef d'une organisation occulte dont il tient les fils, par suite, le représentant le plus autorisé de la Réforme française. L'appel envoyé aux évangéliques d'Europe, en 1535, en faveur des Vaudois de Provence, porte son nom[6].

Aussi bien est-ce autour de lui que déjà se groupent tous ceux qui, par peur, par zèle, quittent la France pour pratiquer ou propager librement la nouvelle foi. Cette émi-

1. Comparer les deux textes : d'Argentré, II, p. 97, et Herm., II, n° 206. Les variantes sont insignifiantes.

2. O. Perrot, f° 21 v°. « Ayant visité certains siens parens à Lyon... il ouït parler du fruict que la doctrine de Farel avoit faict au pais d'Aigle. »

3. Herm., III, n° 538. Gryneus à Farel (fin 1535). — Cf. plus haut, p. 391. Dans le procès d'Aloat (Manteyer, p. 141) P. Masse avoue avoir entendu G. Farel à Gap, en novembre. Mais il semble bien être question de son frère, Jean-Jacques Farel.

4. Sur ces rapports de Farel avec les Vaudois, voir Herm., II, n° 393; III, n° 426. Lettres d'Adam (Ant. Saunier) à Farel, 5 nov. 1532 et 22 sept. 1533. En mars 1534, une autre mission fut confiée à Froment chez les Vaudois de Piémont et de Provence.

5. Herm., III, n° 518. Claude Dubéron (Cl. Farel) à Domène Franc (Guill. Farel), 22 juill. 1535.

6. Herm., III, n° 521 (4 août 1535).



gration, le premier, il en a deviné les avantages. Elle lui donnera les auxiliaires qu'il cherche, pour la Suisse d'abord, en attendant l'heure de les essaimer dans notre pays. Farel s'était indigné plus d'une fois contre « ces captifs, que retiennent les délices de la France et qui préfèrent périr sans profit pour personne, se cacher sous le joug du tyran que professer ouvertement le Christ [1] ». Il écrit à Zwingli, en 1531 : « Nous avons appelé par des lettres répétées des hommes pieux et aptes à la Parole de Dieu [2] ». Il lui faut des disciples, insensibles aux transactions, comme aux atténuations que le milieu impose. — L'appel impérieux sera entendu. Dès 1528, l'exode commence. Français, Clerc, un ancien franciscain, venu en Suisse comme prédicant et que Berne sauvera des prisons de l'évêque de Lausanne [3]; Français, Simon Robert et Froment, que nous trouvons à Bex ou à Aigle aux côtés de Farel; Français encore et parisien, ce médecin, Arbaleste, qu'il demandera à Zwingli comme coopérateur [4]. De ces compatriotes dont le nombre s'accroît, Farel va peu à peu former son ministère évangélique. En 1530, c'est un maître d'école de Lyon, Claude Bigothier, qui ira prêcher à Genève; en 1532, un ancien moine, Martoret du Rivier, qui sera établi à Saint-Blaise; puis, un Jacobin, Jean Lecomte de la Croix, que Farel appellera à Grandson [5]. Un autre Français, Louis, dirige les écoles de Neuchâtel, où se sont établis Antoine Marcourt, de Lyon, et un réfugié d'Orléans, Martel. Libertet, de Vienne, est envoyé à Évian. En 1533, un prêtre des environs de Montpellier, Melchior

1. Herm., II, n° 351. (juill.-août 1531). Dès 1528, il parle de ce dessein à Zwingli (*Id.*, II, n° 244). Prière de lui envoyer des ministres « quo unanimes sic disseminemus Verbum... ut barbara hac gente quod superest cultioris Galliæ ad pietatem provocetur ».

2. *Id.*, *ibid.*, II, n° 351.

3. Sur tous ces réfugiés français cf. *France protestante*. — Herm., t. II, n° 236, 244, 255, 349, III, n° 435, 436.

4. Herm., II, n° 244. Farel à Zwingli (23 juill. 1528).

5. Herm., II, n° 385. Le conseil de Berne à Farel (9 juill. 1532).

Laurent, vient se marier à Grandson. En sept années, il n'y a pas moins d'une vingtaine de réfugiés français à qui sont confiées des écoles ou des églises.

On devine quel esprit les animera. Libre dans ses idées, exaspéré par ses rancunes, exalté par l'exil, leur prosélytisme farouche ne connaîtra ni tolérance, ni faiblesses. Ce sont ces émigrés qui contribueront le plus à entraîner la Réforme française vers l'intransigeance des doctrines, et, parfois, la violence des moyens. On ne se sépare pas impunément de son pays. Mais il n'est pas non plus de procédé plus sûr pour recruter l'élite nouvelle qui, quelques années plus tard, sous la main de Calvin, donnera à la révolution unifiée ses cadres et ses chefs.

IV

Ce n'était point seulement un centre de direction qu'attendait la Réforme française. A mesure même qu'elle s'éloignait de la vieille Église, elle aspirait à se dégager de l'individualisme des doctrines, comme du particularisme des groupes. Avant Calvin, Farel va travailler à fixer sa croyance comme à lui donner un gouvernement.

Dans cette œuvre doctrinale, ne cherchons point de grands traités, un livre analogue au *Commentaire de la vraie religion* ou à l'*Institution chrétienne*. Ce réformateur hardi, qui a tant prêché, a très peu et très brièvement écrit. Mais rappelons-nous qu'il n'est pas un spéculatif. Les problèmes ardus lui importent peu ; ce sont questions d'école qu'il faut laisser aux sages. Lui, s'adresse à des « simples » qui veulent des idées communes, à des Français qui aiment les idées claires. « En ce qui touche l'âme, dira-t-il, ne fault proposer que choses très certaines[1]. » Partant, écrivant pour le

1. *Summaire et briefve déclaration d'aucuns lieux fort nécessaires à ung*



peuple, voulant être lu du peuple, il ne saurait être ni subtil, ni diffus. Et cherchant moins à approfondir la doctrine qu'à la répandre, il sera l'homme de la brochure, plus que du livre. Des « sommaires » courts, précis, contenant les vérités essentielles, les formules nécessaires, et, dans ces « tracts », un accent personnel, une émotion, une conviction bien faites pour émouvoir et pour convaincre, voilà la littérature religieuse qu'il rêve. Il n'est point le théoricien de la Réforme naissante : il en sera le publiciste et le catéchiste. Il faut de tels hommes pour greffer les idées dans les esprits.

Cette œuvre, il l'entreprend, dès sa première mission à Montbéliard. En juillet 1524, il se préoccupe d'un recueil de prières évangéliques. Détacher les fidèles du vieux livre d'Heures ou de leur missel, n'est-ce point déjà les séparer de l'ancienne foi? — La prière en français d'abord ; et de toutes les prières, deux seulement : celle qui est enseignée par le Christ et celle qui résume la foi, l'*Oraison dominicale* et le *Symbole*[1]. Il les publiera donc avec une « familière exposition de tous deux pour les simples ». Voilà le livre de chevet, le manuel que « facilement on pourra porter en la main », la prière où on n'ait point seulement à « barboter des lèvres », mais à lire, « en foy », en esprit et en vérité. Et aux invocations prodiguées aux saints, à la Vierge, « aux créatures », voilà encore substituée la seule et « pure » Parole du Christ. Rien, remarque-t-il dans ce texte, « qui ne soit tiré de la Saincte Escripture ». « Que chescun dévotement prie l'infinie miséricorde de Dieu, qu'il soit son plaisir nous ouvrir le royaulme des cieulx, par la vraye intelligence des Escriptures, laquelle Luy seul donne et non autre, affin que en tout et partout soions menés et conduictz par Luy. » Ainsi, sous la forme

chascun chrestien... Éd. Baum, Genève, 1867, p. 5. — Cf. également la préface de l'*Exposition familière* (1524). Herm., I, n° 107. Le « petit livret » est écrit « pour les simples, qui ne sont point exerciltés en la saincte Escripture ».

1. Herm., I, n° 107.



traditionnelle du *Pater* et du *Symbole*, s'insinue le dogme primitif de la foi nouvelle. L'entourage de Farel a bien compris d'ailleurs, toute la portée du petit livre. Il travaille avec ardeur à le répandre. Le 2 août, Toussain avait écrit à son ami qu'il veillait « à l'affaire » et que les libraires de Lyon l'avaient en mains. 200 exemplaires sont envoyés par Vaugris à Montbéliard pour y être vendus secrètement. A Paris même, la préface circule, insérée par un subterfuge adroit dans un extrait des *Paraphrases* d'Érasme. Coup double : on compromet Érasme, en se couvrant de son autorité[1].

Après le livre de prières, l'exposé des doctrines : le *Sommaire*, qui donnera à tous les fidèles le commentaire précis et simple, comme la confession commune de leur foi, la *Manière et fasson qu'on tient ès lieux que Dieu de sa grâce a visités*, qui sera la première esquisse d'une liturgie.

A quelle époque Farel les a-t-il composés? nous l'ignorons. Il est possible, vraisemblable même, qu'il en prépara en septembre 1525, la rédaction première[2]. Mais les deux livres, sous leur forme complète, ne parurent, la *Manière et fasson* qu'en 1533, le *Sommaire* qu'en 1534. Ils répondaient à un besoin. Prise dans ces remous d'idées qui venaient de l'Allemagne, la Réforme française devait filtrer ses doctrines et fixer son attitude. Lambert avait entrevu cette nécessité, en rédigeant, en 1524, à Metz, ses cent seize « Propositions » qui deviendront le premier recueil doctrinal des réformés d'origine française : la *Farrago*. Ces thèses circu-

1. Herm., I, n° 109. *Id.*, n° 119. Vaugris à Farel (29 août); n° 120. Coct à Farel (2 sept.)

2. C'est l'opinion de M. Baum. Sans doute faut-il voir une allusion à ce texte primitif dans une lettre de Toussain à Farel (18 sept. 1525). Herm., n° 160. « *Indicem* tuum dederam J. Vaugris : nescio si curarit imprimi. » La première rédaction du *Sommaire* serait donc d'août-septembre 1525. L'édition de 1534 contient certainement des additions et des retouches, puisque Farel s'y est servi notamment d'un traité de Marcourt, « la Déclaration de la Messe », qui a dû paraître au début de 1534.

lèrent en France[1]. Mais Lambert était suspect, et peut-être préférait-on à son livre un recueil comme les « Pandectes » de Brunfels, cet autre traité didactique de la nouvelle foi[2]. L'œuvre de Farel n'en devait être que mieux accueillie. Ces deux petits livres sont, en quelque sorte, le premier catéchisme de la Réforme précalvinienne. C'est la croyance nouvelle qui parle en français.

En cela, plus que par les idées, le *Sommaire* est original. Il n'est pas difficile, en effet, si on analyse, à cette époque, la pensée religieuse de Farel, de la ramener à ses éléments primitifs. Il a pu se séparer de ses maîtres de Meaux. De la mystique de l'école, de sa simplicité évangélique il a gardé, il gardera l'empreinte. S'il a horreur des formules trop complexes, des théories trop abstraites, si en dehors des « sectes » et des « systèmes » il s'attache à la « pure parole de Dieu », c'est bien à Lefèvre qu'il le doit. Et si en outre, dans ce concert de violences et d'invectives, reparaissent parfois des tons plus doux, de l'émotion et même de la tendresse, c'est encore un écho des entretiens de Meaux qui s'est prolongé dans son âme. Telle définition de la « bénégnité et doulceur de Jésus », de la « loi imprimée en nos cœurs », dans notre pensée et notre conscience « que Dieu habite », n'est-elle point une formule fabriste? Et ne songeons-nous pas encore à Lefèvre en lisant cette description de la foi. « La foy ne peult tirer à autre que à Dieu, ne se peult tenir qu'en Dieu, ne peult recevoir que ce qui est de Dieu. Tout ne luy est rien que Dieu, rien ne luy plaict que Dieu et sa voix. » Ou encore, cette formule de la grâce : « L'aimable, béning, favorable et miséricordieux regard de nostre très bon père[3] ». Ces idées, comme aussi celle de l'incom-

1. *Farrago omnium fere rerum theologicarum....* Strasbourg, 1525. Lambert nous apprend lui-même dans la préface que l'œuvre, sous sa forme primitive, comprenait 116 propositions rédigées en français. Ce sont celles que censure la Sorbonne en 1531 (D'Argentré, II, p. 87).

2. Le livre est également censuré en 1531 par la faculté de théologie.

3. *Sommaire*, p. 5, 23, 25.



préhensibilité de Dieu, voilà bien quelques-uns des thèmes favoris de l'auteur des « Commentaires initiatoires ». Et on ne s'étonne point que pendant longtemps, et malgré la rupture, Lefèvre ait gardé pour Farel l'indulgence d'un maître. — En réalité, de ce maître, Farel n'est plus le disciple. Nul n'a été plus dur même que lui pour ce qu'il appellera la « trahison », la « timidité » ou « l'hypocrisie » des hommes de Meaux[1]. Et c'est bien à Zwingli qu'il se rattache dans les éléments spéculatifs de sa théologie.

Il est probable, d'abord, que le *Sommaire* fut composé sur le plan du « Traité de la vraie et fausse religion » paru en mars 1525. Même procédé d'exposition, même ordre, au début surtout, dans les matières; mêmes titres dans la plupart des questions traitées[2]. Et l'analogie n'est pas moins visible dans le fond. Farel n'emprunte pas seulement à Zwingli sa doctrine « sacramentaire »; avec lui, il conçoit l'Écriture dans son unité organique et son développement progressif. Plus préoccupé de l'idée de vérité que de l'idée de salut, comme Zwingli donc, il fait de l'autorité exclusive de la Bible, le dogme central de sa théologie. La Bible : livre clair, infaillible, unique juge de la doctrine, règle de la vie, de la morale, de la prière et du culte, nulle idée qui revienne plus souvent dans ses sermons comme dans ses livres[3]. Et on sait à quelles conséquences le mène ce bibli-

1. *Epistre à tous seigneurs*, p. 176, 180. — Son entourage est aussi violent, cf. *Chr. de Froment*, f° 161. Ils « s'en retournèrent en France, espérant sous coulleur et ombre de l'Évangille crocheter des eveschez, abayes et autres bénéfices du pays ».... La légende de « l'apostasie » de Briçonnet vient de ce milieu. La même chronique invente sa fin (f° 160). « Quelque temps après, ce malheureux... quitta son évesché estant pressé par un remord de conscience, et plus ne peut-on savoir de sa vie, sinon qu'aucuns affirment qu'il mourut comme désespéré. »

2. Le nombre des chapitres du *Sommaire* est plus étendu que celui du traité de Zwingli, mais on y retrouve la plupart des titres adoptés par le réformateur suisse.

3. Voir notamment dans le *Sommaire*, le chap. 15 « de la saincte Escripture ».



cisme intégral et radical. « Tout ce qui n'est clairement et fermement fondé en l'Escripture (laquelle ne peult estre rompue) doit estre rejecté en matière de salut[1]. » — Avec Zwingli encore, le principe religieux qu'il pose c'est « le conseil, la volunté de Dieu », volonté écrite dans la Loi ou gravée par l'Esprit dans la conscience[2]; et s'il accepte, naturellement, les principes de l'évangélisme sur la justification par le Christ, cependant les problèmes christologiques l'occupent bien moins que les problèmes moraux. — Et comme Zwingli enfin, acceptant la théorie de l'élection, il écrira : « Avant que le monde feust créé, Dieu a préveu et esleu les siens.... L'eslection et grâce de Dieu et son esperit... n'est lié à aucun temps, aucun lieu, aucunes personnes, aucunes manières de faire; mais franchement, sans aucun regard, ne de parens, ne de gens ou lieux, ne de la vie diceluy à qui il est donné[3]. » Il serait facile de multiplier les rapprochements. L'écart ne viendra qu'après 1536, au moment où Farel sera auprès de Calvin. Toute sa vie le grand agitateur subira ces influences. Il n'aura jamais de théologie bien personnelle; ce qui lui est propre, c'est l'art supérieur de simplifier, de condenser, d'exprimer celle des autres, et les conséquences pratiques qu'il sait en dégager.

Du principe zwinglien de la transformation, de la régénération de l'être, il va être conduit d'abord à étendre le caractère pratique de la nouvelle foi. Le christianisme de Farel est beaucoup un moralisme. Si la vie chrétienne n'est que la conformité à la vie de Dieu, si, ayant en nous « la puissance de Dieu ou son esprit », nous trouvons la possibi-

1. *Sommaire*, p. 29.

2. *Sommaire*, p. 5. Sur le rôle de la Loi, cf. encore la lettre à Haller (5 mars 1533). Herm., III, n° 409.

3. *Sommaire*, p. 120, 121. Il amorce la doctrine de la prédestination à la damnation éternelle. « Rien ne proffite aux infidèles et reprouvez.... Fais qu'ilz soyent enseignez des plus sainctz prophètes et apostres.... qu'ilz facent toutes vertuz et miracles, ayent toute apparence de saincteté, tout ny sert rien. »

lité d'accomplir la Loi, comment ne serions-nous pas, en effet, tenus de l'accomplir[1]? — Nous voici loin du pessimisme de Luther et de ses négations désespérées de la liberté. Farel a pu, au moment même de sa rupture avec l'Église, s'attaquer au libre arbitre. Il est curieux que dans le *Sommaire* ces négations aient disparu[2]. Il avait compris qu'elles étaient inconciliables avec cette doctrine d'une vie nouvelle, et pas plus que Zwingli, il n'entend réduire l'homme ainsi régénéré au rôle d'un automate. Il l'invite à agir, à « cheminer » non seulement « en toute vérité, mais « en toute sainteté et necteté de cueur et d'esprit[3] ». De nouveau, il parle de « bonnes œuvres », celles que Dieu commande et que son Esprit nous rend libres d'opérer. Assurément, il s'élève toujours contre l'idée de mérite, ne veut point que nous fassions les œuvres « pour aucun bien et aucun proffit ». Et assurément encore, il exclut les observances que la piété catholique et les lois ecclésiastiques avaient établies comme une hygiène morale[4]. Prières, bonté, compassion, aumônes, assistance mutuelle et charité n'en sont pas moins proclamées « comme plaisantes et agréables à Dieu ». Elles sont l'élément nécessaire de la vie chrétienne, appelé, postulé, commandé par la foi même. — C'est une des parties les plus curieuses du *Sommaire*, que celle où l'auteur expose sa doctrine des œuvres et essaye d'en expliquer le sens.

1. *Sommaire*, c. 22 : « Pourquoy doivent estre faictes les bonnes œuvres ».

2. Farel avait envoyé encore en 1528 ou 1529, à Haller, une lettre contre le libre arbitre. Cette lettre est perdue. Herm., II, n° 236. Farel à Bucer (10 mai 1529). Nous ne trouvons plus cette question traitée dans le *Sommaire*. Mais remarquons que sa théorie de la prédestination exclut la liberté.

3. Sur la possibilité d'accomplir les œuvres, cf. *Sommaire*, p. 43, « par vertu de foy, par la puissance de Dieu habitant en nous par son esperit, quand il a escrit sa saincte loy de vie en noz cœurs, nous donnant nouveau cœur, lequel pleinement suyt la volunté de Dieu et ce qu'il a commandé ».

4. *Sommaire*, ch. 21 à 25.



Nous retrouvons ici le tempérament moral et pratique de la race, moins faite pour le rêve que pour l'action. Nous allons entrevoir aussi son instinct social, dans le retour à l'idée d'Église organisée.

Comme Luther, la Réforme française avait pu, à ses débuts, s'en tenir à la notion d'une Église invisible, universelle, celle des élus que Dieu seul connaît et qui n'ont pas d'autre lien que la foi. Lambert, sous l'influence de Carlstadt, avait même accentué encore cette conception. L'Église, avait-il pu dire, « ce sont ceux qui ont l'Esprit du Christ[1] ». — Mais, comme Luther également, sous peine de se dissoudre, la croyance nouvelle avait dû revenir à l'idée d'un organisme. Cette évolution s'accomplit avec Farel. Le réformateur peut proclamer encore que l'Église est l'ensemble des fidèles incorporés au Christ, « par vraye foy ». Mais s'il ajoute aussitôt que là où « sont assemblez deux ou troys au nom de Jésus », là aussi est l'Église[2], nous commençons à saisir le lien qui rattache à la société universelle, la société particulière, à l'Église abstraite, la « congrégation ». Comment Farel va-t-il en formuler la structure nécessaire : la liturgie et le gouvernement?

L'une et l'autre, il les demandera à la Bible, et c'est naturellement à l'image des institutions primitives qu'il concevra les assemblées. Des fidèles réunis pour prier et entendre la prédication de la Parole, dans ce milieu, aucune mélodie de l'orgue pour éveiller leurs sens, aucun rite ou ornement qui rappelle « l'idolâtrie papale », telle est l'idée qu'il se fait du culte[3]. Le ministre ouvre la Bible. « Il lit plainement, comme nostre Seigneur fist en Nazareth, et après la lecture, il déclare mot à mot, sans saulter, amenans les passaiges qui sont en l'Escripture servans à la déclaration dicelluy qu'il expose,

1. *Farrago...*, a. 287.

2. *Sommaire*, c. 16 : *De l'Église*, p. 31.

3. *La manière et fasson*.... Farel prend soin de nous dire dans sa préface qu'il a rejeté « toutes ces barbouilleries de chappes et autres fassons de faire, qui ne sont prinses en la saincte Escripture ». *Id.*, p. 10.



sans sortir hors de la Saincte Escripture, affin qu'il ne brouille point la pure parolle de Dieu avec l'ordure des hommes. » Un commentaire expliquera les vérités les plus simples : la miséricorde, le péché, la confiance en Dieu, l'amour du prochain, le respect des pouvoirs publics.... Il n'est pas nécessaire de surprendre l'esprit, mais bien d'émouvoir l'âme. La prédication est terminée. Le « serviteur de la Parole » donne alors lecture des Commandements et du Symbole. Puis « en paix l'on envoye le peuple [1] ».

Cependant, à quelques jours, assemblée plus solennelle. Dans le culte ainsi réduit, il a bien fallu en effet, garder les deux institutions : le Baptême et la Cène. Le premier, pure initiation extérieure, « enrôlement entre les chrestiens », doit être donné en « plaine congrégation des fidèles ». Plus de petites réunions où, à huis clos, quelques personnes, parents ou parrain, présentent un nouveau-né. Il faut ouvrir les portes. Ce sera un exemple pour tous, un rappel, pour tous, des « vérités de la foy ». Le ministre commencera donc par recevoir l'enfant, et après avoir dit l'Oraison dominicale, prêchera sur l'Évangile et rappellera les articles du Symbole. Après quoi, il prononcera la formule, en lui mettant « sur la teste avec la main d'eaue pure et nette, sans sel, ne huyle, ne crachatz » et congédiera l'assemblée [2]. Cérémonie analogue pour la Cène. Elle a cessé d'être le centre du culte et de l'adoration. Elle n'est plus que « la saincte table de nostre Seigneur, le rompement du pain de action de grâces..., une communion visible avec les membres de Jésu-Christ ». Mais en cela aussi, elle doit être le banquet fraternel auquel tous participent. « Comme tous les membres sont nourris d'une mesme viande : ainsi tous les fidèles prennent d'ung mesme pain, et boivent d'ung mesme calice, visiblement, sans aucune distinction, comme invi-

1. *Id.*, p. 71, 77.
2. *Id.* Du Baptesme, p. 14. « Qu'en plaine congrégation des fidèles l'on donne le baptesme. » *Id.*, p. 25.

siblement tous doibvent estre nourris d'ung mesme pain spirituel de la saincte parolle de vie.... » Que tous donc, au jour fixé, se préparent, s'éprouvent et s'assemblent. Après les prières habituelles, le ministre les exhortera à la pénitence, rappellera l'initiation de la Sainte Cène. Puis il distribuera le pain « lequel soit sans image, ne permettant qu'on l'adore, le baillant à tous en la main, affin qu'ilz le prennent » et le mangent. Une prière encore d'action de grâces et de bénédiction.... Voilà par quoi, dans le culte nouveau, le sacrifice de la messe est remplacé[1].

Dans cette Église, aux formes très simples, qui se flatte de reproduire les communautés primitives, il ne saurait être question de sacerdoce. Toutes les réalités mystiques et sacramentelles qui l'ont, dans le catholicisme, rendu nécessaire, ayant disparu, où serait-il? Le prêtre n'est plus, comme dans tout l'Évangélisme séparé d'ailleurs, que le ministre de la parole. Toute sa « puissance... est d'édifier et bien instruire et enseigner le peuple par la pure et simple parolle de Dieu[2]. » Il sera donc uniquement appelé, par ses fonctions, à être le prédicateur qui instruit, ou encore, le serviteur de tous qui console. Et, à vrai dire, des devoirs du pastorat, Farel a une très haute idée. Deux chapitres du *Sommaire* leur sont consacrés[3]. Toute une partie de sa liturgie s'applique spécialement à « cette visite des malades » où il voit un de leurs services essentiels. On sait avec quel soin il s'inquiétait lui-même du choix des ministres, de la pureté de leur doctrine et de leur vie. Mais il a compris aussi, avec son sens positif, que ce rôle tout moral ne suffisait point à fonder, à maintenir une Église, et il leur donne une organisation collective et des droits précis.

1. *La manière et fasson.*, De la Saincte Cène, p. 41 et suiv., p. 65.

2. *Sommaire*, p. 86.

3. *Id.*, c. 35 et 36. — On peut lire aussi la lettre du 24 janv. 1531 à Fortunat Andronicus sur les devoirs du pastorat, où il expose son idéal du ministère évangélique. Herm., II, n° 322.



Il a pu faire place encore, dans la communauté, aux initiatives privées, reconnaître les droits de l'inspiration, même chez les « simples [1] »; en réalité, il restreint déjà le rôle de l'individu, comme celui du peuple, au profit du pastorat. Il combat la théorie anarchique de Lambert sur la « vocation intérieure ». Il refuse de laisser le choix des ministres aux fidèles, et bien que dans le *Sommaire* il ne s'explique pas sur leur élection, nous voyons que lui-même les désigne ou les laisse désigner par leurs collègues et le « magistrat [2] ». A ces pasteurs ainsi nommés et « qui portent la parole de vie », il faut obéir comme à Dieu même. Ils peuvent faire des « règlements ». La communauté a en outre, le devoir de les entretenir. « Dieu a ordonné, écrira-t-il, que celuy qui évangélize et presche l'Évangile... vive de l'Évangile. » Partant, il s'opposera à la suppression des fondations et des dîmes, et maintiendra en faveur du nouveau clergé tout cet organisme fiscal de l'ancien culte [3]. Enfin, pour défendre l'unité religieuse, il établira, comme le catholicisme, l'excommunication. « Correction amyable, dira-t-il, et pleine de charité, pour tirer les paoures pécheurs de leurs péchéz.... » Il n'en édictera pas moins l'exclusion « de la table de Nostre Seigneur » et de la congrégation même, exclusion prononcée théoriquement « par la parroisse », en fait, sur le conseil du ministre [4]. — Ces pasteurs ainsi établis, dès 1529, Farel les groupera en « synodes. » Le premier, il tiendra des conférences régulières où toutes les questions de foi, de discipline, de propagande seront examinées. Sur

1. *Sommaire*, p. 32.

2. L'élection des pasteurs se fait par leurs collègues. Herm., II, n° 385. Mais il y a des exemples de l'intervention de Berne. *Id.*, III, n° 471, à Grandson (13 juin 1534). Ici, le pasteur avait été élu par « les Frères ». — Les compétitions commençaient déjà à jeter la discorde dans ces milieux, cf. *Id.*, II, n° 398. Plaintes du pasteur de Bienne, S. Vogt : « Vereor... nos, papa expulso, papas non minores recepisse » (9 déc. 1532).

3. *Sommaire*, p. 92.

4. *Sommaire*, c. 32 : de excommuniement.

les principes démocratiques qui sont toujours affirmés, c'est donc bien une oligarchie qui s'établit[1].

Organisation encore embryonnaire, qui n'en marque pas moins, et c'est là son dernier trait, un effort pour soustraire les « églises » naissantes aux caprices de la foule comme à la domination de l'État. — Voulant refouler les éléments anarchiques que leur théorie de la vocation intérieure avait déchaînés, Luther comme Lambert et Zwingli avaient, en définitive, établi dans la communauté l'intervention souveraine du prince. La révolution religieuse les conduisait aux églises politiques. Avant Calvin, Farel lutte déjà contre ces tendances. S'il insiste sur la légitimité de la puissance publique, sur l'obéissance qui lui est due, il n'entend point lui soumettre les choses religieuses. Il trace les limites des deux domaines. « Et qu'on ne change et brouille point, dira-t-il, l'ung avec l'autre, meslant et confundant tout, la liberté de l'esperit avec la chair, le nourrissement et régime de la pasture de l'âme, avec celuy du corps : mais qu'on rende et distribue à ung chascun ce quil luy appartient[2].... » Plus d'une fois, nous retrouvons l'application de ces idées dans sa conduite. Il osera résister à Berne, entrer en conflit avec le conseil de Genève et lui désobéir[3]. Le rôle qu'il attribue au magistrat n'est pas de juger de la Parole, mais de la défendre. En cela encore, il est bien un théologien de son temps : il n'a aucune idée de la tolérance, et s'il ne veut pas que la religion dépende de l'État, il met toujours l'État au service de la religion.

1. Farel avait organisé des conférences hebdomadaires de pasteurs. Le synode de Berne (9-14 janvier 1532), où se trouvent 230 ministres, est un premier essai d'organisation du gouvernement ecclésiastique. Un nouveau synode se tint du 12 au 14 mai 1533, où Farel se rencontra avec Bucer. — Autre synode à la Neuveville, le 25 mai 1535, pour les pasteurs de langue française.

2. *Sommaire*, p. 98.

3. Herm., IV, n° 602. Les ministres de Genève au Conseil, 13 janv. 1537. Les articles furent rédigés sans doute par Calvin. Ce fut l'origine du



Cette œuvre de doctrine et d'organisation, Farel va enfin la compléter, en provoquant une version française de la Bible, celle d'Olivétan.

Jusqu'alors, les adhérents de la foi nouvelle n'avaient cessé de se servir du Nouveau Testament ou de la Bible de Lefèvre. C'est encore le premier qu'imprime Wingle à Genève, en 1532. Mais l'opposition doctrinale devenue définitive faisait souhaiter aux chefs de la révolution religieuse un nouveau texte. Dès 1524, Toussain avait songé à celui de Luther. Huit ans plus tard, pendant ses missions dans les vallées vaudoises, Farel se décidera pour une traduction originale qu'il confie à Olivétan. Commencée « dans les montagnes et solitudes », avec ces maîtres muets qui sont les livres, et aussi le concours de compagnons comme Bosc, Malingre, Despériers, la version nouvelle fut poussée assez vite pour être terminée en février 1535[1] — Œuvre hâtive assurément, qui n'en donnait pas moins au protestantisme français son livre essentiel.

Olivétan était un philologue. Il avait prétendu faire une version savante, en comparant les manuscrits, et en restituant l'orthographe des anciens noms. Mais il entendait surtout défendre une théologie, et, sous l'appareil scientifique, c'est encore « la ruyne de toute faulse doctrine qu'il poursuit ». De Lefèvre, dont il a copié presque intégralement le Nouveau Testament, pas un mot. Aucune mention de son nom, aucune allusion à son œuvre. Il l'ignore. Il fait plus. Il supprime de sa traduction tous les termes qui peuvent évoquer le souvenir de l'ancien culte. Là où Lefèvre parle

conflit qui devait se terminer temporairement par l'exil des deux ministres.

1. Sur Olivétan, cf. Herm., II, n° 393, III, n° 415 et les notes. — C'est dans le voyage de septembre 1532, dans les vallées vaudoises du Piémont, que la question de la Bible aurait été tranchée (Épître d'Olivétan à Hilerme Cusemeth (Farel) et Ant. Almeutes (Saunier). D'après le projet primitif, l'édition devait comprendre un texte français et un texte latin. Le premier seul fut conservé.



d'« évêques » et de « prêtres », nous lisons « surveillants » et « anciens ». Les « princes des prêtres » de l'Évangile deviendront « les premiers sacrificateurs ». Il ne faut pas que les fidèles trouvent dans les Livres Saints les titres abhorrés dont se parent les chefs du « papisme », ce par quoi, ils se prétendent les successeurs des apôtres. Olivétan écartera encore comme apocryphes certains livres, comme l'Ecclésiastique et les Macchabées[1]. L'intérêt évident est de ruiner les doctrines qui les invoquent. Et enfin, il indiquera dans un sommaire toute la portée et la signification de l'œuvre. Elle est dédiée « à la povre petite Église de Dieu », la « petite bande invincible « qui garde et défend la Parole véritable. Dans cet exposé, Olivétan a concentré toute la théologie embryonnaire du nouveau christianisme. Sa Bible est, à sa manière, une confession de foi, qui prépare celles de Farel et de Calvin.

V

La dernière amarre est donc rompue qui, si fragile fût-elle, par l'évangélisme de Meaux, pouvait rattacher encore la religion nouvelle à l'ancienne foi. Avant même Calvin, l'évolution commencée depuis 1521, touche à son terme. La Réforme française n'est plus seulement ce qu'elle a été à ses débuts, un retour à l'Écriture, aux doctrines de la grâce, une protestation contre l'ordre établi, et bientôt une révolte contre la tradition. Elle est entrée dans sa période positive, et, de ces négations de la première heure, a peu à peu dégagé une doctrine et une société. Avec le catholicisme, comme avec le réformisme et l'évangélisme luthérien, la rupture est complète, et cette fois sans retour.

1. Ces détails sont donnés par Olivétan lui-même dans l'*épître* à Hilerme Cusemeth et dans la Préface de « l'humble et petit translateur » qui dédie son livre à « la povre petite église de Dieu ».



Ainsi d'étape en étape, de Luther, à Carlstadt et à Zwingli, de tous deux à Farel, notre révolution religieuse s'est-elle dirigée vers les partis les plus violents et les idées les plus radicales. Mais à mesure aussi qu'elle a pris conscience de sa force, elle a aspiré à être une forme originale, particulière à la France, du nouveau christianisme. Cette tendance, un mot de Caturce la résumera admirablement en 1532. « Nous ne sommes pas des luthériens, dira-t-il, mais des partisans de l'Évangile. » — Et sur l'Église jetée à terre, laissant la Bible seule debout, à la Bible seule elle a demandé une certitude et aussi sa morale, son culte, ses sacrements, son ministère. Le mot même est trouvé qui définira la croyance et l'autonomie de ces premiers protestants français : « la Réformation du saint Évangile ». Par là, les tendances nationales qui se font jour dans la révolution religieuse de l'Europe, se traduisent également, et s'accusent de plus en plus, dans la nôtre. Moins de quinze ans après la condamnation de Luther, en Allemagne, en Suisse, en Alsace, en Angleterre, Danemark, Suède et Norvège, des Églises d'État se sont constituées. Si, en France, cette organisation est impossible, et si la Réforme se heurte, au contraire, à l'hostilité de l'État, elle n'en est pas moins pénétrée des influences ataviques. On y retrouve une des formes de l'esprit français dans la manière dont elle exploite le fonds commun, dans ces besoins d'ordre, de clarté, de logique qui l'entraînent vers la simplicité des formules et l'universalité des solutions.

En 1536, au moment ou paraît l'*Institution chrétienne*, la période préparatoire de la Réforme française est terminée. Elle a ses idées directrices, son centre, sa Bible. — Que lui faut-il de plus? Un système théologique qui coordonne toutes ses doctrines, une direction puissante qui unifie tous ses groupes. Ce sera l'œuvre de Calvin. Mais Calvin peut venir. Les éléments sont prêts.



LIVRE III

LE RÊVE DE L'UNITÉ

CHAPITRE I

LES RAPPROCHEMENTS
(1530-1534).

I. Conséquences politiques de la scission religieuse. — Elle achève de dissoudre la chrétienté et détruit l'unité organique de l'État. — Impossibilité d'une solution libérale. L'idée unitaire reste le principe du droit public. — La solution des théologiens et des princes. — L'unité par la force. — Droit et devoir de l'État de maintenir la « vraie » religion. — La solution du réformisme. — L'unité par l'entente. — Érasme. — Mélanchthon. — Cet idéal va influer sur l'action politique. — De 1530 à 1536, la France travaille à la concorde religieuse sous l'influence de la politique réformiste et de la politique nationale.

II. *Le Réformisme au pouvoir.* — Union étroite du parti et du gouvernement après 1530. — Dernières luttes contre le parti intransigeant. — L'offensive humaniste. — Les prédications du Louvre (1531-1533). — Résistance de la Sorbonne. — Béda est exilé de Paris (mai 1533).

III. *La politique nationale.* I. *La lutte contre l'impérialisme.* — Isolement projeté de Charles-Quint. — Double condition de cette politique : les alliances protestantes et l'accord avec la papauté. — Comment le gouvernement royal parvient à les concilier. — L'accord avec les luthériens d'Allemagne. — La médiation en Suisse. — L'alliance anglaise. — Le rapprochement avec Rome. — Double intérêt de l'entente. La question italienne et la question du concile. — Fluctuations du pape. — L'entrevue de Marseille (11 oct.-12 nov. 1533). — Triomphe de la politique française.

IV. *La politique nationale.* II. *L'apaisement.* — La politique religieuse conditionnée toujours par la politique générale. — Son double aspect. — Nécessité de ménager les « luthériens ». — Nécessité de maintenir l'unité intérieure de la foi. — « Il n'y a plus de luthériens dans le royaume. » — Tolérance laissée à la croyance individuelle; répression des actes publics. — Application de ces idées. La propagande « luthérienne » profite de ce régime. — Le discours



de Cop (1er nov. 1533). — Réaction momentanée. — La royauté revient à la politique d'apaisement et les négociations religieuses vont s'ouvrir.

I

La révolution religieuse n'avait pas seulement détruit l'unité de l'Église. Le même coup qui avait tranché dans les chairs vives du catholicisme avait aussi atteint le système politique de l'Europe.

Assurément, depuis deux siècles, sous l'action corrosive des égoïsmes nationaux, la chrétienté avait commencé à se dissoudre. Au moins les peuples en maintenaient le nom comme le principe. La « république chrétienne » existait toujours, et le pape, appelé encore à confirmer les traités et à sceller les engagements, en était le chef. Après le schisme, cette fiction tombe à terre. Comme l'Église, l'Europe est divisée, et il n'y aura plus désormais, ni de foi commune, ni d'arbitre commun qui puisse se faire entendre dans ses querelles. — Mais, dans chaque État, bien plus touchée était la structure intérieure. Les liens créés entre la société religieuse et la société politique avaient été resserrés depuis le XIVe siècle. Jamais l'accord n'avait été plus étroit, l'unité religieuse plus fortement soudée à l'unité civile. Jamais non plus la législation ne s'était faite plus rigoureuse, plus cruelle même pour réprimer tout écart des doctrines, toute dissidence à la foi. Cette union organique, intime, la Réforme venait de la briser. Au système unitaire de la croyance, elle substituait le dualisme ou l'anarchie. — Un problème nouveau se pose alors. Quelle va être l'assise de l'ordre social? — Ce problème, l'État moderne a cherché à le résoudre par la liberté religieuse. Au XVIe siècle, de toutes les solutions, celle-ci était la moins probable. Elle peut être entrevue par quelques penseurs isolés; elle est sans influence sur les événements. Ce n'est point vers la liberté qu'évoluent ces peuples si profon-

dément troublés. Le principe unitaire survit toujours dans les consciences comme dans les lois.

Il reste la charte des États catholiques, et c'est pour le défendre qu'ils poursuivent l'hérésie et mettent à mort les hérétiques. Mais il va devenir aussi l'idéal des églises nouvelles, à mesure que celles-ci se constituent en églises d'État. Luther a bien pu, dans sa lutte contre Rome, revendiquer les droits de la conscience et la liberté de l'Évangile. Il ne tarde pas à revenir à la doctrine établie. « Le prince, dit-il en 1525, ne peut contraindre à la foi et à l'Évangile, mais il peut réprimer les abominations extérieures. » — L'année suivante, il proclame « que dans un pays on ne doit souffrir qu'une prédication »[1]. Principe formel que vont reprendre à leur compte tous les théologiens de la Réforme. Il est celui de Zwingli[2]. Il est celui du premier de nos réformateurs français, Lambert d'Avignon. « Les rois, les princes, les magistrats, écrira-t-il, en 1525, dans sa *Farrago*, doivent chasser les hérétiques de leurs domaines. Ils y sont tenus pour préserver leur propre famille de la séduction et conjurer toute défection au Christ et à sa vérité. » Lambert ira plus loin encore. « Je ne doute point qu'il ne soit permis aux princes, par la loi même du Deutéronome qui n'a jamais été révoquée, de tuer celui qui s'obstine à vouloir détourner leur peuple des paroles immaculées de Dieu vers les décrets sacrilèges du pape et les autres inventions des hommes. Ils ont le glaive. » — Et qu'on n'objecte pas les droits des consciences. Cette liberté ne « peut s'appliquer qu'aux seules nations qui se déclarent étrangères à la foi du Christ... », non à celles qui veulent passer pour « fidèles ». Voilà donc l'intolérance légale unie à l'intolérance dogma-

1. Luther à Spalatin (11 nov. 1525). Luther à Jean de Saxe (9 fév. 1526). — Enders, V. nos 1002, 1034.

2. Opp., t. III, p. 1a, *de vera et falsa religione*. De Magistratu. « Nulla... civitas beatior erit, quam in qua vera religio simul degit », p. 297. Zwingli justifie ici les mesures prises contre les anabaptistes.



tique. Ce sont les arguments comme les moyens d'un inquisiteur[1].

Aussi bien, les pouvoirs civils ne sont-ils que trop disposés à appliquer ces théories. Ils mettent au service de la religion nouvelle les mêmes armes qu'ils ont prêtées jadis à l'ancienne religion. Au nom de la paix publique, partout où ils le peuvent, ils imposent l'unité du culte. Si, protestant eux-mêmes contre la barbarie qui, en France ou aux Pays-Bas, livre les hérétiques au bûcher, ils répugnent à ces atrocités, ils n'en proscrivent pas moins le culte ennemi comme ses représentants. En Saxe, dès 1525, le catholicisme est aboli; les biens des églises, des monastères, sont sécularisés, les prêtres bannis, l'ancien culte interdit. Mêmes mesures dans les autres principautés protestantes : Prusse, en 1525, Hesse, en 1526, Liegnitz, en 1527. La religion du prince est déjà proclamée comme devant être celle des sujets, et c'est « pour eux », comme pour lui, qu'il embrasse l'Évangile. — Les villes suivent à leur tour cet exemple. A Zurich, en 1525, à Strasbourg, en 1526, à Berne, en 1528, à Saint-Gall et Bâle, en 1529, à Neuchatel, en 1530, la messe est supprimée. Il est interdit de la dire comme de l'entendre. Les prêtres qui refusent d'adhérer à l'Évangile sont chassés, les biens d'église confisqués, les images abattues, les trésors mis à sac. Il est même défendu, comme à Zurich, d'avoir chez soi des emblèmes religieux; comme à Berne, d'avoir sur soi un chapelet. Il faudra que les catholiques prennent les armes pour faire respecter le libre exercice de leur foi[2]. Dans sa lettre à François I[er], en 1524, Lambert ne laisse pas ignorer ce qui attend la France, si le roi se convertit à l'Évangile. Son premier devoir sera de chasser « la tyrannie de l'Anté-

1. *Farrago rerum theologicarum* (1525), ch. VI. De coercendis et propellendis pseudo episcopis : (a. 140, 145, 147, 151, 155, etc.). Cf. encore ch. IX, a. 216 : « Principum et magistratuum est, populos liberos facere ab hac rapina et tyrannide apostatici regni. »

2. Sur tous ces faits, voir Janssen, *Histoire du peuple allemand*, III, ch. IV et V.

christ, de ses ministres, de tous les hérétiques ». La vérité évangélique et l'intérêt public réclament du prince l'unité de religion [1].

C'était donc toujours à la loi et à la force que les chefs de la Réforme, comme les princes ou les théologiens catholiques, avaient recours. Cependant, déjà, des deux côtés, d'autres voix se faisaient entendre, qui, elles aussi, souhaitaient l'unité, mais la demandaient à d'autres moyens : à la paix des consciences par la réconciliation des partis.

Ce fut la noblesse des grands humanistes de rester fidèles à cet idéal et de travailler à cette union. Les principes de tolérance, de fraternité, qu'ils avaient défendus, avant le schisme, leur sont toujours chers; ils s'y attachent d'autant plus que, dans la tourmente religieuse et le désordre des mœurs, la férocité des instincts déchaînés leur fait sentir profondément la nécessité de la paix. La paix? De quels accents, ils l'implorent! Œuvre presque surhumaine qui arrachera à Érasme cette prière que tant de lèvres répètent : « O Christ... dans cette tempête qui met en péril non seulement tant de vies, mais d'innombrables âmes... nous t'en supplions, réveille-toi. Des milliers d'hommes te crient : Sauve-nous, nous périssons! Les flots ont vaincu nos forces humaines; tous les efforts tentés pour les apaiser se tournent contre nous. O Jésus... nous avons besoin de ta voix.... Tu es le roi de la paix, inspire-nous un mutuel amour [2]. » — Mais avec quelle confiance aussi nos modérés la croient possible! Dès 1522, Érasme et Vivès ont donné à Adrien VI le conseil de tout faire pour l'obtenir. Les premiers, ils mettent en avant l'idée du concile. Sept ans plus tard, et dans des circonstances meilleures, le parti va reprendre sa tâche [3]. Rétablir l'unité du christianisme, est-ce donc un rêve? Dans l'Europe enfin

1. Lambert, *De Sacro Conjugio*, Préface.

2. Opp., t. IV, p. 653, *Precatio ad dominum Jesum pro pace Ecclesiæ* (1532).

3. Sur les rapports du pape et des humanistes, cf. Höfler, *ouvr. cit.*, liv. IV, ch. III et IV. Pastor. IV², p. 99.



pacifiée, papauté, princes, penseurs ne peuvent-ils le réaliser?

Et terrassé par la maladie, victime lui-même de l'intolérance des factions, en 1533, Érasme reprend la plume. Il rédige son petit traité *Sur la concorde de l'Église.* — Oui, ce rêve doit prendre corps. Que la vieille Eglise réponde aux aspirations réformatrices, qu'elle supprime dans le culte, dans la piété, dans la vie chrétienne, tout ce qui peut être une superstition, que de leur côté les Évangéliques, pénétrés de la vérité de l'Écriture, reconnaissent les droits de la tradition, que les théologiens, laissant les questions inutiles, se mettent d'accord sur les définitions nécessaires, la grâce, la nature, « la foi qui justifie, les œuvres exigées pour le salut », l'immense bonté de Dieu qui, sans être « le débiteur de personne », n'exclut pas non plus la récompense et le mérite, que les fidèles, adonnés à leurs devoirs d'état, laissent aux évêques et aux docteurs le soin d'interpréter la Bible, que tous enfin se gardent d'injurier, calomnier, exclure ou maudire.... Comment Dieu ne prendrait-il pas en pitié cet effort commun d'humilité, de charité, de chrétienne abnégation[1]?

Cet idéal, tout le parti réformiste le proclame, et aussi bien qu'Érasme, Budé, Sadolet, Marguerite de Navarre et ses poètes, comme Maigret et Bourbon. Ils souffrent des sectes et des hérésies. Ils aspirent ardemment au retour de l'unité. Mais cette unité, ils ne l'attendent pas de la contrainte. S'ils ne contestent pas à l'État le droit de punir les dissidents qui troublent la paix publique, s'attaquent ouvertement à l'ancien culte, brisent les images ou insultent les prêtres, ils refusent de s'associer à toute persécution violente comme aux supplices sanglants[2]. Ils osent plaindre les victimes, sachant bien que la terreur ne touche pas les âmes.

1. Opp., t. V, p. 470 et suiv. « *De amabili Ecclesiæ concordia* », Préf., 30 juil. 1533.

2. C'est le point de vue de Sadolet et de Bude. — Sadolet, *Comment. in epist. ad Romanos* (Ed. de Vérone, 1737), p. 301.

Cette conception très haute de l'union n'appartenait point d'ailleurs uniquement au réformisme catholique. Elle avait trouvé un écho dans la fraction la plus modérée de l'évangélisme protestant.

En Allemagne, elle a un représentant illustre, Mélanchthon. Par sa culture, son sens chrétien, sa douceur d'âme, le disciple préféré de Luther devait être, avec Bucer, de Strasbourg, l'interprète le plus éloquent de ces idées modératrices. « La concorde, écrira-t-il en 1533, ne peut être établie par les armes, si on ne respecte d'abord les consciences ; aucune paix n'est durable là où les esprits sont divisés. » Au sein de son église, lui-même n'a cessé de lutter pour les idées d'ordre, d'organisation, les tempéraments qui, dans le dogme comme dans le culte, doivent faire la part de la tradition. Et nul n'a gardé plus vivante l'aspiration à l'unité. Il a le regret de l'avoir perdue comme l'espoir de la faire renaître. La crainte de l'anarchie, les excès du prophétisme, les négations des sacramentaires, la décadence des études, tant d'essais répétés pour unir les confessions de la Réforme, tant d'impuissance à les réconcilier, n'ont fait qu'aviver cette flamme de catholicisme qui est restée au fond de son cœur. Tout, plutôt que ces divisions où le christianisme risque de se dissoudre. — Tout?... même l'entente avec Rome? — S'il faut un gouvernement, pourquoi pas les évêques? la papauté? « Nous n'avons aucun dogme contraire à celui de l'Église romaine, écrira l'auteur des *Loci* à Campeggio.... Nous sommes prêts à lui obéir... si elle est prête à ne point nous contester ou à permettre certaines choses que nous ne pourrions plus changer, même si nous le voulions [1]. » A toute démarche pour une entente, il sera donc acquis. « Je m'efforce autant que possible, dira-t-il encore, d'adoucir les querelles de religion [2] ». Ces querelles le bouleversent. « Que peuvent-

1. C. R., t. II, *Epistolae*, p. 668. — *Id.*, *ibid.*, à Campeggio (6 juil. 1530), p. 170.
2. *Id.*, *ibid.*, p. 739.



elles faire pour guérir les consciences angoissées, arracher la vérité aux ténèbres et rendre éclatante la gloire de Dieu[1] ! »

En 1530, ces aspirations des âmes les plus hautes avaient enfin posé devant l'Europe le problème de l'union des églises. On ne doutait plus qu'elle parvînt à s'établir par des concessions mutuelles, par une consultation solennelle de la chrétienté dans un concile général, chrétien et libre.

Ce problème allait dominer la politique. — En Allemagne, Charles-Quint avait pu se rendre compte de l'impuissance de la force à restaurer l'unité. Le besoin de la paix publique, l'obligation de rallier tous ses sujets contre la menace du Turc ou les ambitions de François Ier, l'entraînent à des mesures de transaction. A Spire, en 1529, il s'engage devant les États de l'Empire à réclamer le concile. A Augsbourg, en 1530, il ébauche la première des tentatives destinées à réunir les religions. — De 1530 à 1536, la France entre dans cette voie. Mais, tandis qu'en Allemagne cette politique religieuse était surtout un expédient imposé par des nécessités d'ordre intérieur, en France, elle va être à la fois inspirée par les idées et par les intérêts. Et elle est l'œuvre du parti réformiste à qui le roi confie les rênes du pouvoir.

II

Cette évolution vers les idées et vers les hommes du réformisme ne répondait pas seulement aux goûts intellectuels de François Ier. Le parti triomphait, parce que, seul, dans la situation de la France et de l'Europe, il s'offrait comme un parti de gouvernement. Il représentait l'intelligence : les plus brillants, les plus habiles conseillers de la couronne, évêques ou diplomates, lui appartiennent. Il était l'ennemi de

1. Sur ces sentiments chez les zwingliens, cf. Rhellican, *Epistola monitoria commentario Megandri ad Ephesios subjuncta* (18 avril 1534), Zürich, Coll. Simler, t. XXXV, f° 62.



l'Espagne, et, dans la lutte des deux pays, on était sûr qu'il n'hésiterait point à concilier l'intérêt national avec l'intérêt confessionnel ; la largeur de ses doctrines, la souplesse de ses moyens lui permettaient l'opportunisme de ses alliances. A l'intérieur même du royaume, dans le conflit des idées contraires et l'anarchie des croyances, il semblait encore capable de maintenir l'unité, sans sacrifier la liberté intellectuelle ou les réformes, de pacifier les esprits, sans les contraindre. Son programme, son idéal offraient aux évangéliques un terrain assez vaste pour que les modérés de la foi nouvelle pussent s'y retrouver. Et si détesté qu'il fût des intransigeants, comment le groupe qui comptait dans ses rangs un si grand nombre d'hommes d'Église, eût-il pu porter ombrage aux chefs naturels et responsables du catholicisme? — Ainsi par ses membres, ses idées, ses affinités, le tiers parti était le centre où toutes les tendances divergentes du pays étaient susceptibles de se rejoindre. Il en représentait vraiment la conscience la plus haute. En cela, il était une force; s'offrant comme une transaction, il pouvait être une solution.

L'entrée de l'évêque de Bayonne au conseil (juillet 1530), la faveur croissante de l'amiral Chabot de Brion, l'adhésion de Montmorency à la politique modérée, l'influence devenue prépondérante de Marguerite à la mort de sa mère (22 sept. 1531) scellaient définitivement cette collaboration étroite du roi et des réformistes. Le premier fruit de cette entente devait être la défaite décisive du parti intransigeant [1].

Opiniâtre, puissant, épaulé à la cour par l'influence de la reine, sœur de Charles-Quint, et des amis de la paix, le parti peut lutter encore. Les circonstances ne le servent plus. Après l'œuvre doctrinale des conciles de 1528, sa mission religieuse semble finie. Pour combattre l'hérésie, évêques et

1. Cette lutte entre le parti intransigeant et le parti réformiste a été étudiée dans tous ses détails par MM. Bourrilly et N. Weiss dans le B. P. F. (mars-mai 1903), *Jean du Bellay, les Protestants et la Sorbonne*. Ils ont publié un certain nombre de documents.



royauté suffisent à la tâche. Le grand prétexte invoqué par Beda et ses amis, la défense de la foi, se brise donc entre leurs mains. Mais de plus, les voici bientôt contraires à la direction générale du gouvernement. Par leur opposition acharnée à la création des lecteurs royaux, ils se sont placés résolument hors du courant intellectuel. Par leur attitude dans « l'affaire du divorce », ils se mettent en travers de l'action politique. A la suite des du Bellay, de Guillaume Petit, de la Cour, le parti réformiste tout entier soutenait les efforts d'Henry VIII pour faire casser son mariage; en 1530, les facultés de théologie et le plus grand exégète du royaume, Pagnini, consultés par le roi d'Angleterre, s'étaient prononcés en sa faveur[1]. Seul, Paris résistait, sous l'influence de Beda et de « ses complices ». En rapports avec l'ambassadeur d'Espagne, renseignés par ses soins sur les oscillations de Rome, ceux-ci travaillaient ouvertement contre les désirs du roi. A l'assemblée du 12 juin, vingt deux maîtres avaient opiné pour le divorce, trente-six, pour la validité du mariage[2]. Ces docteurs allaient-ils nous brouiller avec l'Angleterre? Faire, inconsciemment ou non, le jeu de l'Espagne? Décidément, ils n'étaient point seulement des « ygnorans », mais des « factieux ». Il était temps de « les rendre sages », et dès 1531, le roi va laisser toute liberté aux écrivains, comme à ses conseillers, pour les mettre à la raison.

Aussi bien, l'attaque est générale. Encouragés, soutenus, les humanistes la dirigent, et la question des lecteurs royaux leur donne l'occasion qu'ils cherchent. Mais, cette fois, ils ne sont plus seuls. Les plus modérés parmi les penseurs, les plus illustres parmi les évêques prennent parti. « Ce sont ceux, écrira Sadolet de ces irréductibles, qui, pour

1. Brewer, t. IV[3], n° 6157 : Ghinucci à Henry VIII (22 janv. 1530). — *Id.*, n° 6350 : X. Pagnini à Henry VIII (22 avril).

2. Legrand, *Hist. du divorce... Preuves*, t. III, p. 458. J. du Bellay au roi (9-12 juin 1530). *Id.*, p. 472. Norfolk à Montmorency (18 juin 1530). *Id.*, p. 473. G. du Bellay à Montmorency (15 août). G. du Bellay fit intervenir Lizet auprès de Beda (p. 474).



se faire passer comme saints, comme indemnes de tout reproche, ne cessent à tout propos d'accuser, de reprendre les autres. Ils donnent des conseils qu'on ne leur demande pas, ils font intervenir partout leur orthodoxie et leur autorité, et, si on ne leur obéit aussitôt, ils crient qu'on a commis un crime énorme. Ils ne sèment que la discorde parmi leurs frères.... » D'autres réclament des mesures. « Si on ne réprime, dit Budé, leurs sentiments d'envie, on provoquera un incendie où le nom des lettres sera, de fond en comble, anéanti[1]. » Contre la Sorbonne, J. du Bellay n'est pas le seul enfin à exciter le roi. Un prélat prudent, avisé, comme Guillaume Petit, écrit à François Ier, en 1530, qu'il faut profiter des incidents du divorce « pour faire quelque bonne réformation » de la faculté, si on veut réduire à l'impuissance les ennemis de la culture savante et de la paix[2].

A leur tour, et avec l'appui du souverain, les hardis missionnaires des réformes reparaissent dans la chaire. Si Lefèvre vieilli est, comme le dit plaisamment Érasme, « remonté au ciel » (il se repose à Nérac), Gérard Roussel reprend la parole[3]. En mars 1531, il prêche au Louvre devant la reine de Navarre. Inquiété, mais défendu, il parle de nouveau en 1532 et au printemps de 1533. Le succès, cette fois, est énorme. Quatre ou cinq mille auditeurs viennent s'entasser pour l'entendre; la foule est si grande que trois ou quatre fois, il est obligé de changer d'église. Comme lui, les prêcheurs « évangéliques » font recette à Paris. On cite parmi eux deux moines, Berthaut et Couraut; mais il y en a d'autres qui endoctrinent le peuple dans les

1. Sadolet, *Comm. in epist. ad Romanos*, p. 274. — Budé, *De philologia*, p. 43.

2. Legrand, t. III, p. 469. J. du Bellay au roi. « Sire, M. de Senlis a bonne envie d'estre avecques vous (près de vous), pour vous compter le gouvernement de cette dite faculté, et vous prier de y mettre quelque bonne réformation » (9 juin 1530).

3. Sur ces prédications, voir Schmidt, *Gérard Roussel*, Strasbourg (1843). Bourrilly et N. Weiss, art. cit., B. P. F. (mars-mai 1903), p. 121, 194.

paroisses[1]. Par attrait, par curiosité, par badauderie, la foule court les entendre. Et on n'ignore point que le roi, que la reine de Navarre, que M. de Paris et ses vicaires sont eux-mêmes favorables aux orateurs. Que prêchaient-ils? On ne le sait pas au juste : ces sermons de Roussel sont perdus[2]. Sans doute, ces doctrines un peu vagues de la foi, de la grâce, de la vertu de l'Évangile, doctrines chères à Marguerite, à son petit cercle, et que les écrivains, comme Marot et Bourbon, se chargeaient d'interpréter en vers. En tout cas, les adversaires du théologisme osent lever la tête, écrire, parler, agir et entraîner l'opinion. — Mais de nouveau aussi le parti attaqué attaque, et, comme en 1524, c'est par l'accusation d'hérésie qu'il va tenter de perdre ses ennemis.

Dans ce duel sans merci, pas de concessions. Elles feraient croire à une faiblesse. Beda et ses amis restent sur leurs positions, obstinés, intraitables, ne craignant plus même, cette fois, de s'en prendre aux chefs ecclésiastiques qui, enrôlés dans le réformisme, prétendent le diriger. Dès 1529, l'évêque de Soissons ayant laissé imprimer un bréviaire corrigé, la faculté de théologie proteste « contre ces nouveautés odieuses » et enjoint à l'évêque de supprimer le livre[3]. En 1530, c'est l'évêque de Bayonne dénoncé au Parlement comme « luthérien ». Il y a beau temps que le parti le guette. Précédemment, à l'époque des attaques contre Berquin, l'évêque et son frère, Guillaume, n'avaient-ils point été représentés dans une lettre envoyée à Rome, comme hérétiques[4]? La même année, ce sont les menaces

1. B. N., Lat. n. acq., 1782, *Lib., conclusionum*, f° 259 v° (29 mars) : délibération sur ce qu'il y aurait à faire « contra errores qui dicuntur hac quadragesima in pluribus cathedris hujus civitatis... predicari ».

2. Bourrilly et N. Weiss, art. cit. (mars 1903), p. 121. Les propositions prêchées en 1531 nous sont connues par une lettre de Wilson à Cromwell (25 avril 1531) analysée dans Brewer, t. V, n° 212. — Br. Mus., Cal. EI, f° 44.

3. *Lib., conclus.*, f° 228 (23 juillet). D'Argentré, t. II, p. 77.

4. R. Rolland, *Le Dernier Procès de Louis de Berquin*, Salviati à



contre Érasme qui recommencent. Le 1[er] février, la Sorbonne refuse de laisser publier à Paris ses grandes éditions de saint Ambroise et de saint Augustin[1]. Elle rendra publique la « détermination » de ses erreurs, rédigée en 1527, et, le 3 avril 1532, réunira les libraires pour leur faire défense « de vendre, recevoir, imprimer la réponse » du vieil humaniste, et cela sous peine du bras séculier[2]. Cette opposition acharnée ne s'arrête même pas devant les membres du Sacré Collège. En juin 1530, Cajetan avait déjà vu ses *Quodlibeta* exposés aux censures[3]. Le 8 juin 1532, à la suite d'une dénonciation, Beda défère à ses collègues les commentaires du cardinal sur le « Psautier » et le « Nouveau Testament ». L'examen en est confié à une commission. La faculté fait plus : elle décide d'obtenir du Parlement l'interdiction d'une œuvre que le pape avait honorée d'un bref[4]. Le même accueil sera réservé aux Hymnes et au Bréviaire corrigés, sur l'ordre même de Clément VII, par le cardinal Quiñones[5]. « Vous verrez, disait plaisamment G. du Bellay, que nos théologiens finiront par condamner le pape. »

Mais les intransigeants se trompaient de date. Leur effort devait se briser contre la puissance des modérés et l'attitude résolue des pouvoirs publics.

Sur toute leur ligne, ils vont être obligés de reculer. — En attaquant du Bellay comme luthérien, le parti avait

Clément VII (10 juin 1528). « Langey qui est aussi de la secte. » — A. N., X[1a] 1534, f° 28 v° et suiv. (13 déc. 1530).

1. *Lib., conclus.*, f° 230 v° (1[er] févr.). — *Id.*, f° 231 (15 fév.).

2. *Id.*, f° 249 (3 avril 1532) ... « Non vendant, nec recipiant, aut impriment hujusmodi responsiones Erasmi, alioquin predicta facultas recurret ad remedium justicie ». Le 25 avril, la faculté décide que le livre doit être supprimé.

3. *Id.*, f° 234 v° (1[er] juin). Les lecteurs du livre : « Describent errores in eodem libro per eos inventos. » La faculté n'autorise l'impression qu'avec des corrections.

4. *Id.*, f° 251. On reproche à Cajetan ses « erreurs » et aussi on constate qu'il a composé le livre « Adjutorio quorundam linguis peritorum ».

5. D'Argentré, t. II, p. 121 et suiv.



espéré ébranler son influence. Il ne réussit qu'à provoquer une intervention directe du roi. Le 13 décembre 1530, le sénéchal d'Agenais se présentait devant le Parlement et, aux chambres réunies, donnait lecture d'une lettre de François Ier qui se plaignait de ces attaques. Il fallut que le Parlement démentît, s'excusât, et envoyât une délégation à Fontainebleau porter au souverain ces assurances[1]. — Même attitude dans l'affaire de Cajetan. Le 9 décembre 1532, le chancelier convoque le doyen de la faculté, lui enjoint de signaler les articles jugés erronés, avec des raisons « brèves et solides ». Quelques maîtres voulaient qu'on écrivît simplement au cardinal avec une demande de rétractation, « sous menace d'une censure doctrinale ». Duprat tint bon. Il voulait que la faculté prît ses responsabilités. Le 30 décembre, au jour fixé pour conclure, les maîtres n'étaient plus que cinq. L'affaire fut abandonnée[2]. L'élévation de J. du Bellay au siège de Paris (sept. 1532) était un coup droit au parti intransigeant. Celui-ci livra un dernier assaut, en s'engageant à fond contre les prédicateurs du Louvre.

Dès 1531, des prêcheurs dévoués à la Sorbonne avaient essayé d'exciter le peuple. La tentative avait échoué[3]. En 1533, la Sorbonne renouvelle l'attaque, et, cette fois, pendant l'absence du roi et de l'évêque[4]. Le 29 mars, la faculté mande à six bacheliers d'aller parler dans les églises de Paris « contre les hérésies », sans toutefois désigner les

1. Bourrilly et N. Weiss, art. cit., p. 115, qui publient les documents.

2. *Lib., conclus.*, fo 256, 256 vo (10 déc.); fo 256 vo, 257 (13 déc.); fo 257 et 257 vo (16 déc.). Autres réunions les 17, 18, 19, 20 et 30 décembre.

3. Le roi appela devant lui Roussel et ses adversaires. Il ordonna à Roussel, avant de prêcher, de communiquer à deux théologiens ce qu'il voulait dire. Ses adversaires furent consignés chez leurs amis. Marguerite avait écrit au Grand Maître pour défendre son aumônier. Génin, *Lettres de Marguerite de Navarre*, t. I, p. 299.

4. Sur tous les détails de cette affaire, cf. Bourrilly et N. Weiss, B. P. F. (mai 1903), *Le Duel entre la Sorbonne et les novateurs*, p. 193 et suiv. — Cf. *Lib., conclus.*, fo 259 vo, 261, 261 vo et suiv. (29 mars, 1er, 16, 21, 25, 26 avril, 9, 12, 15, 26, 27 mai 1533).

personnes, et elle charge ses membres de suivre les sermons suspects et d'y noter les propos erronés. En même temps, une délégation est envoyée aux vicaires de J. du Bellay pour les contraindre à intervenir. Les esprits commençaient à s'échauffer. Le roi, averti, s'empressa d'envoyer l'ordre aux prêcheurs des deux partis de descendre de leur chaire. Mais Beda fut consigné à Montaigu. Une commission dirigée par Duprat et l'évêque de Paris fut chargée de faire une enquête, et la Sorbonne invitée à donner des explications au roi lui-même. Le 18 mai 1533, arrivait la sentence. Roussel était retenu au Louvre, confié à Marguerite, avec défense de prêcher; les théologiens ennemis, Picard, Le Sendrier, Thomas étaient exilés à vingt milles de Paris. Beda partageait leur sort « pour ses menées et monopoles » et un commissaire royal devait faire l'inventaire de ses meubles avant son départ.

Beda quittait Paris, le 30 mai, dans l'agitation violente des partis qui en venaient aux prises à coups de placards et d'affiches. Mais ses amis ne désarmaient point. Malgré son exil, ils avaient décidé de commencer le procès de Roussel. Ils allaient enfin s'en prendre à Marguerite elle-même. Des prédicateurs souhaitent publiquement sa mort. Le 1er octobre, les étudiants de Navarre la mettent sur la scène dans une farce destinée à la tourner en ridicule, plus encore, à la rendre suspecte d'hérésie. Le même mois, le livre de la reine, le *Miroir*, est inscrit sur la liste des livres défendus [1]. Cette fois, François s'était senti directement atteint. Il s'adressa à l'université. Le grand corps réuni sous la présidence de Cop se hâta de se dégager, rejetant sur les théologiens seuls la responsabilité de l'attaque. Ceux-ci se dérobèrent à leur tour. Le 27 octobre, cinquante-cinq maîtres affirmèrent par serment qu'ils n'avaient pas lu le livre. Le 8 novembre, la

1. Herm., t. III, nos 432 et 433. Lettres de Sturm à Bucer et de Calvin à Daniel (fin oct. 1533).



faculté tout entière, sous la présidence de l'évêque de Senlis, renouvelait, votait et signait le désaveu [1].

La partie était perdue. De ce long et redoutable duel, le parti réformiste sortait vainqueur.

III

Le triomphe du réformisme n'était point seulement l'avènement d'un parti, mais celui d'une politique. — Au dehors, cette politique nationale et réaliste va être celle de la lutte contre l'Autriche, pour l'expansion de la France et l'équilibre européen. Par la force même des choses, elle va contribuer aussi aux rapprochements religieux.

La paix de Cambrai avait pu laisser la Bourgogne au royaume et rendre au roi ses enfants. Dans l'implacable duel, elle n'était qu'une trêve. Elle maintenait debout l'hégémonie impériale; elle nous excluait de l'Italie. Or, précisément, le conflit restait intact que la diplomatie et les armées avaient à résoudre. D'une part, pour rétablir l'équilibre menacé par le colosse impérial, il fallait unir contre lui toutes les forces qui, en Allemagne, hors l'Allemagne, se sentaient à la merci de sa puissance. D'autre part, prise comme en un étau entre ses deux bras, la France ne pouvait briser l'étreinte qu'en débordant sur l'Italie. C'est cette loi de défense qui nous empêchera de renoncer au Milanais et nous entraînera, en 1536, à la conquête des États du duc de Savoie. — Double nécessité qui conditionne nos alliances. En Europe, ces éléments hostiles à Charles-Quint, où donc se trouvent-ils, sinon parmi ces princes, ces villes évangéliques qui luttent pour leurs privilèges religieux et leur autonomie, cette Angleterre d'Henry VIII, qui, en 1530, est à la veille de rompre avec la papauté? Et qui donc encore était capable de nous servir, sinon la puissance morale

1. *Lib., conclus.*, f° 267 v°, 268, 269 (27 oct., 3 et 8 nov. 1533).



la plus intéressée à l'équilibre, celle dont l'amitié pouvait seule empêcher l'empereur de dominer le catholicisme et de parler en maître dans l'Italie? — Ainsi, entre ces concours si différents, la France n'était pas libre de choisir. Pour vaincre Charles-Quint, nous devions à la fois unir ses ennemis et lui soustraire ses alliés: mettre dans notre jeu Rome et la Réforme, le principe catholique et le principe protestant.

Telle était la contradiction que la royauté avait à résoudre, qu'elle va résoudre. — En 1530, de cette politique nationale les éléments sont prêts.

Ils allaient d'abord se trouver en Allemagne et en Suisse, dans ces pays où la révolution nouvelle, en groupant plus étroitement que jamais les hommes par leurs croyances, substitue peu à peu aux guerres dynastiques du dehors les conflits religieux du dedans. L'adhésion des princes et des villes à l'évangélisme n'avait point tardé, en effet, à en modifier le caractère; il n'allait plus seulement remuer des consciences, mais servir des intérêts. Dans l'église, naissait le parti. La sécularisation des biens ecclésiastiques, la police exercée sur le ministère et sur le culte, avaient donné à ces pouvoirs locaux des moyens d'action jusqu'alors inconnus. Le particularisme religieux achevait d'affermir le particularisme politique. Or, à peine formés, ces groupements aspirent encore à se rejoindre. Ils se rapprochent à la fois pour se protéger et pour se propager. Dès 1526, ces premières ligues « évangéliques » apparaissent en Allemagne. Le margrave de Brandebourg, l'électeur de Saxe, le landgrave de Hesse se sont unis pour défendre leurs croyances et leurs intérêts communs. Le 9 mars 1528, un nouveau traité de défense était conclu entre l'électeur, les ducs de Mecklembourg, Lunebourg, de Prusse. A la diète de Spire, le 22 avril 1529, Saxe, Hesse, Strasbourg, Ulm, Nuremberg s'unissent pour « protester » contre le décret de la diète qui établit la liberté du culte dans les États luthériens. Cet exemple devait trouver en Suisse des imitateurs.



Le 29 décembre 1527 un traité de « garantie chrétienne » fédérait Constance et Zurich. En 1528, Berne, puis Saint Gall et Bâle, enfin Strasbourg adhéraient à cet accord. — La Réforme n'était plus seulement une foi, mais une force. Et par une conséquence inévitable, à mesure que ses adversaires catholiques allaient chercher eux-mêmes sur l'Autriche leur point d'appui, c'était vers l'ennemie naturelle de l'Autriche, la France, que les fédérations nouvelles devaient tourner les yeux.

Cet intérêt commun, la royauté l'avait compris[1]. — En Allemagne, elle avait très vite discerné dans la scission religieuse le meilleur moyen d'élargir la scission nationale. Et amorcée de 1521 à 1524, cette politique allait, après la paix de Madrid, être conduite avec une remarquable vigueur. Dès 1527, une entente est conclue entre François Ier et le landgrave de Hesse, et la France reprend le projet de rétablir le duc Ulrich de Wurtemberg dans ses États. L'année suivante, Hohenlohe est envoyé en Allemagne, chargé de préparer l'élection du landgrave comme roi des Romains et de pousser les princes à une révolte générale. En 1529, ces promesses sont renouvelées aux princes « protestants » réunis à Spire. La paix de Cambrai n'arrête pas les intrigues. En 1530, François envoie auprès des confédérés un théologien diplomate, Gervais Waïn. Le 16 février 1531, en prévision d'une guerre, princes et villes évangéliques s'adressent au roi et à Henry VIII par la plume de Mélanchthon; le 29 mars, encouragés par l'attitude de la France, ils concluent à Smalkalde la ligue célèbre qui achève de briser l'unité de l'Empire. Le roi avait promis aux alliés des subsides importants « pour la défense de la liberté germanique ». En 1532, fort de la détresse de l'empereur menacé par les Turcs, il signe à Scheyern, le 26 mai, un traité qui

1. Sur la politique française en Allemagne, consulter Mignet. *Rivalité de François Ier et de Charles-Quint*. — Janssen, *Histoire du peuple allemand*, t. II et t. III. — Bourrilly, *G. du Bellay*... Paris, 1904.



fait entrer la Bavière catholique dans cette coalition redoutable dirigée contre Charles-Quint. C'était l'Allemagne coupée en deux, et, des Alpes à Elbe, toute la région occidentale placée sous l'influence de notre pays.

Cette politique habile qui soudait étroitement les intérêts français aux intérêts évangéliques, devait prendre en Suisse un aspect un peu différent.

Sous l'influence de Zwingli, les cantons réformés songeaient, depuis 1529, à une entente avec la France. Elle leur était imposée par l'attitude même des cantons catholiques qui, dans la nécessité de se défendre, avaient fini par se laisser prendre aux promesses de l'Autriche, et, le 22 avril, conclu un traité avec Ferdinand. Une première guerre, terminée par le traité de Cappel, avait obligé les « Cinq Cantons » à renoncer à l'alliance impériale. Mais Zwingli prévoyait un nouveau choc, et, en 1530, avait offert à notre ambassadeur, Maigret, une alliance étroite. Zurich, Berne, Bâle, Schaffouse, Saint-Gall d'une part, Strasbourg de l'autre, s'engageaient à y entrer, promettant en outre l'adhésion éventuelle de Glarus, Soleure, Appenzell et des villes souabes gagnées au zwinglianisme. Cette ligue, formée au nom de « la liberté helvétique », était dirigée contre l'Empire. En réalité, elle devait assurer dans les cantons la suprématie de l'Évangile[1].

Ce point de vue ne pouvait être le nôtre. Ni nos traditions, ni nos intérêts ne nous permettaient de prendre ouvertement parti dans ces querelles; combattre les catholiques au profit des zwingliens était précisément donner à l'Autriche le prétexte cherché pour intervenir. Ainsi, malgré l'antagonisme des religions, la paix publique demeurait

1. *Zwinglii Epist.*, Opp. t. VIII, p. 415. Maigret à Zwingli (21 fév. 1530), *Id.*, p. 416. *Zvinglii de foedere gallico epistola* (fév. mars). — M. Hyrvoix (R. Q. H., 1902. *François Ier et la première guerre de religion en Suisse*) a étudié ces faits, mais sans comprendre toujours le point de vue de la France.



notre maxime invariable; nous devions vouloir la division de l'Allemagne, mais maintenir à tout prix l'unité de la Suisse. Toute l'habileté de nos ambassadeurs, Maigret et Boisrigault, fut d'empêcher la Confédération de se dissoudre. En 1529, la médiation royale s'était offerte une première fois au profit des cantons catholiques. Elle n'avait pu empêcher la guerre, mais elle avait travaillé à la paix et, celle-ci conclue, à l'observation de ses clauses. En 1530, nous étions intervenus dans les différends de Genève, de Fribourg et de Berne. En 1531, si la France ne peut prévenir la reprise de la guerre civile, son arbitrage amène encore la seconde paix de Cappel, et, cette fois, ce sont les zwingliens qu'elle sauve. — Ces services rendus laissaient à la royauté une liberté très grande dans ses préférences. Elle continue ses bons rapports avec les cantons catholiques, tout en y combattant pied à pied, comme dans le Valais, les menées des agents impériaux [1]. Mais elle s'appuie de plus en plus sur Berne et regarde vers Genève [2]. Vainement, l'Autriche avait essayé de nous faire rompre ces accords [3]. Notre politique italienne les imposait. Berne et Genève tenaient les clefs des Alpes. On ne saurait s'étonner que la révolution qui chassa de Genève le parti épiscopal soutenu par la Savoie, n'ait eu notre secrète complicité. Genève, conquis à l'évangélisme, ne pouvait que seconder nos desseins sur l'état ducal qui, en 1536, devait tomber entre nos mains [4].

1. Intervention de la France dans l'élection de l'évêque de Sion, Schynner (1532). Dinteville à Boisrigault. B. N., Dup : 260, f° 128. Le roi a été averti « de quelquez menées secrètes contre luy, pour lui soubstraire les cinq quantons et ce par le moyen de l'évesque de Syon » (20 fév. 1532.)

2. Boisrigault à Montmorency (24 nov. 1531). Hyrvoix, p. 535.

3. *Papiers de Granvelle* (Doc. inéd., 1841), t. I, p. 496 : *articles de M. de Praët, envoyé en France en février 1531.*

4. François Ier envoie en déc. 1535 des hommes d'armes à Genève pour lui prêter main-forte et aussi pour la surveiller. Cf. Herm., III, n° 535, note 1.

L'alliance anglaise sera le dernier anneau de cette chaine destinée à encercler l'empereur.

Si hostile qu'ait été l'Angleterre, de 1520 à 1525, alliée contre nous à Charles-Quint, ses intérêts n'avaient point tardé à opérer un revirement. Pavie et Madrid avaient changé la situation de l'Europe. Maîtresse de l'Espagne, de l'Italie, de l'Allemagne, la monarchie de Charles était devenue maintenant une menace pour la liberté des États, et l'écrasement de la France était la rupture de l'équilibre. Cela, l'Angleterre ne pouvait le permettre. Contre la monarchie universelle, elle va se mettre à nos côtés; elle nous prêtera l'appui de son argent, de ses vaisseaux, de ses diplomates. L'entrée d'Henry VIII dans la ligue de Cognac, les traités du 30 avril, du 29 mai 1527, avaient enfin scellé l'entente. Grâce à l'alliance anglaise, François avait pu, en 1528, organiser l'expédition d'Italie, ébranler la force de Charles-Quint, et réparer en partie, à Cambrai, les pertes de la France[1]. En 1530, une autre cause allait cimenter l'union : l'affaire du divorce.

Dans cette question qui passionnait, qui divisait l'Europe, l'aspect politique avait très vite laissé dans l'ombre l'aspect religieux. La thèse anglaise avait trouvé dans toute la chrétienté, jusqu'à Rome même, des partisans enthousiastes. Mais contre ceux-ci se dressait de tout son poids, de tout son crédit, le parti impérial. Dans cette lutte, la France ne pouvait être neutre. Henry VIII sollicitait l'appui de notre gouvernement, l'avis favorable de nos universités, notre médiation à Rome. François lui accorda tout. Le renvoi de Catherine d'Aragon n'était-il point la rupture irrémédiable de l'Angleterre et de l'Autriche? Partant, le roi agit auprès de ses facultés de théologie. En avril, Orléans, en mai, Bourges, Angers, en septembre, Toulouse envoient des consultations

1. Bourrilly et de Vaissière. *Ambassades en Angleterre de J. du Bellay* (A. H. R., Paris, 1905).



favorables. Il force la main à Paris qui hésite[1]. Mais c'est surtout à Rome que notre diplomatie seconde celle de l'Angleterre. Les cardinaux amis, tels Trivulzio, sont sollicités. Et auprès du pape, indécis, temporisant, l'ambassadeur insiste, intrigue, menace. Le roi ne peut croire que le pape se prononce contre Henry VIII; « il viendroit contre tous les droictz et l'oppinion de ceulx qui y entendent[2] ».

Ces démarches avaient créé entre les souverains une véritable intimité. A la fin d'octobre 1532, l'entrevue de Boulogne, puis celle de Calais, rendirent encore plus étroite leur alliance. Henry était alors à la veille du schisme. Songeait-il à y entraîner François Ier? Le bruit en avait couru dans les milieux protestants. Le roi de France, disait-on, devait se séparer de l'obédience du pape et mettre un patriarche à la tête de son Église. En réalité, étroitement uni à Henry VIII, François réservera toujours sa politique religieuse[3]. C'est que dans cette coalition formidable qu'il prépare contre l'empereur, il lui faut un dernier concours : Rome. De la partie engagée, voici la pièce qui assurera le gain final.

Pièce maîtresse! L'entente avec Rome, c'est d'abord, au temporel, la porte ouverte sur l'Italie. Par le traité du 23 décembre 1529, l'empereur et Clément VII s'étaient garanti le maintien du traité de Cambrai, et le couronnement de Bologne avait témoigné devant l'Europe de cette alliance étroite. Pour reprendre Clément VII, François Ier songe à unir sa maison à la sienne. Expédient admirable, que ce projet de mariage du duc d'Orléans, Henri, et de la jeune

1. Les consultations se trouvent dans d'Argentré, t. II, p. 99, 101. Sur la pression exercée par le roi, à Paris notamment, cf. dans Brewer, *Letters and papers*, t. IV, p³; les dépêches de Mai et de Garay à l'Empereur (8 juin-5 juill. 1530), nos 6442, 6503, et les lettres de G. et J. du Bellay (Legrand, *Hist. du divorce*, t. III, p. 458, 473, 491, 500.

2. B. N., Fr. 2947, fo 17 (26 sept. 1531). Le roi ajoutait : « Entre les affaires de mondit frère et les miens, je ne mectz point de différence ».

3. *Amb. vénitiens*, Giustiniani, p. 50. « Nelle trattazioni... ha sempre eccettuato le cose della religione. »



duchesse d'Urbin, Catherine! Les Médicis alliés au roi de France! Le pape était flatté. Il avait prêté une oreille favorable aux ouvertures faites en 1530 par le duc d'Albany, et, l'année suivante, par les cardinaux de Gramont et de Tournon [1]. Il restait à régler la dot. Le roi demandait, outre le duché d'Urbin, Parme et Plaisance, ces deux clefs du Milanais. Il suggérait plus encore, la révision du traité de Cambrai et un partage éventuel de l'Italie. Clément VII laissait dire. La guerre heureuse qui, en septembre 1530, venait de ramener à Florence les Médicis, lui donnait le droit de caresser ce rêve. Naples à l'Espagne, Milan à la France, l'Italie centrale au pape, c'était enfin assurer l'équilibre de la péninsule. « De tout temps, écrivait notre ambassadeur, les papes ont tasché d'estre reserchés et crains de tous les princes crestiens, ayant ung roy de France duc de Millan, et ung roy d'Espaigne roy de Naples, il(s) se trouv(ent) entre eulx deux, avec la puissance de donner faveur auquel » ils voudront [2].

Ces considérations avaient fini par ébranler le pape et lui rendre familière l'idée de nouveaux accords européens. Mais la question italienne n'était déjà plus la seule. Nous avions à convaincre aussi le chef du catholicisme. En 1530, dans la situation de la chrétienté, la question religieuse allait passer au premier plan.

Que voulait le pape? Le retour à l'unité. Mais, à Rome, c'était notre point faible de paraître soutenir le schisme. L'appui donné aux protestants d'Allemagne comme aux projets de divorce, nos accords secrets avec le Turc, à un moment où Soliman allait envahir la chrétienté (février 1532), la poli-

1. B. N., Fr. 2988, f° 4. Gramont et le duc d'Albany au roi (9 juin 1531).

2. Dinteville au roi. B. N., Dup. 260, f° 163 (mars 1532). Dans un entretien du 29 décembre 1531 avec l'ambassadeur, le pape avait également reconnu que l'empereur avait « trop tyré la corde à soy ». *Id.* f° 68 v°. — En mars 1532, il songe à une entrevue entre le roi et l'empereur. Dinteville au roi, f° 139 (7 mars 1532). *Id.*, au Grand Maître, f° 144.

tique réformiste du roi s'entourant de « luthériens » dissimulés, tous ces griefs étaient répétés, grossis, exploités par l'ambassadeur impérial, Cifuentes, ou les cardinaux de la faction d'Autriche. Nous avions donc à nous défendre : plus qu'à nous défendre, à convaincre. Il fallait prouver au pape que l'intérêt du catholicisme trouvait sa part à nos ententes, et que dans la crise religieuse, nous aussi, apportions une solution.

Cette solution, Charles Quint la demandait au Concile. Depuis 1529, toute sa volonté était tendue à le réunir. A Bologne, dans les fêtes du sacre, il en avait obtenu la promesse. En décembre 1530, des brefs l'avaient annoncé aux princes[1]. Et depuis ce moment, l'empereur ne cessait de multiplier ses démarches, négociant avec la France, pesant sur la curie[2]. Nul souverain qui y eût plus d'avantages. Proposer le concile, c'était rallier à sa cause tout le catholicisme : la faire réussir, c'était assurer par l'unité de l'Eglise et la paix religieuse l'unité et la paix de l'Allemagne. Mais, précisément, les raisons qui poussaient Charles-Quint à le demander, nous interdisaient de le vouloir. Aux ouvertures du pape comme de l'empereur, nous avions répondu, sinon par un refus, du moins par des réserves. Le roi réclamait des garanties. Un programme d'abord; une réunion d'ambassadeurs à Rome, pour « rédiger les pointz et articles... sans mention des choses... traictées par les conciles passés. Un lieu « seur »; Mantoue, Plaisance, proposées par la curie, ne nous convenant pas, nous parlions de Turin. — Surtout, un concile vraiment universel et « libre »[3]. — Et d'ailleurs pourquoi un concile? L'union ne serait-elle point plus rapidement, plus aisément assurée par une

1. Rainaldi, t. XXXII, p. 187 et suiv.

2. Doc. inéd. *Papiers d'État du cardinal Granvelle*, t. I, p. 496. *Articles de M. de Praët.*

3. Réponse aux articles de M. de Praët, *Papiers de Granvelle*, t. I, p. 519, 529 (févr.-avril 1531).

entente directe entre les théologiens et avec les princes? — Or, cette entente, une seule puissance était capable de l'obtenir : la France. Son amitié, ses services lui avaient donné l'audience des luthériens. Elle seule aurait le crédit de leur faire admettre un rapprochement, seule, de les ramener sous la houlette papale. Le bénéfice de ces accords que l'Espagne dénonce, dont les exaltés s'effrayent, le voilà. Thèse hardie, que notre diplomatie opposait à la thèse impériale. Elle la plaidera devant le pape, comme un des avantages de l'alliance que nous venions offrir.

Ces confidences avaient chance d'être entendues. Élevé comme Jules II et Léon X dans la frayeur des assemblées, Clément VII ne souhaitait point le concile. Et dans son entourage même tout le parti intransigeant lui était hostile[1]. Obligé, sous la pression de l'empereur, de le convoquer, le pape comptait donc sur nous pour « se dédire »[2]. Charles-Quint n'ignorait point ces sentiments. « Le pape, écrivait-il, n'a volenté (du concile) et le roy de France luy en veult complaire[3]. » Dans le duel politique engagé à Rome contre l'empereur, nous avions toutes les chances de l'emporter, si, par son caractère même, le pape n'eût toujours été prêt à nous glisser entre les mains.

Esprit droit, mesuré, pénétré du besoin de la paix nécessaire à l'Église, Clément VII n'était pas l'homme de ces temps d'énergie et d'adresse. Dans ce réseau d'appétits, d'intrigues, de violences qui l'enserrait, il était moins fait pour

1. B. V., 3919. *Consilium Stunicæ, quod in causam Lutheranam, non sit opus generali concilio.* Zuniga, on le sait, avait été l'adversaire d'Érasme. — Cet écrit a été étudié par Ehses. *Röm. Quartalschrift*, 1894.

2. Dinteville au Grand Maître, f° 376 v° (15 oct. 1532).

3. Lanz, *Correspondenz.*, t. I, p. 507. L'Empereur à Ferdinand (21 juil. 1531). Dès le 2 mai, Charles-Quint avait fait remarquer à son ambassadeur en France les lenteurs du roi « pour complaire au pape et au roy d'Angleterre... et peult-estre en considération de favoriser aux leuthériens allemans ». (*Papiers de Granvelle*, t. I, p. 533.) Ceci encore était exact.



dominer les forces contraires que pour se plier à elles. Flottant, indécis, il allait de l'une à l'autre, au vent de l'heure, toujours prêt à céder, avec l'espoir de se reprendre, jamais assez maître de lui pour qu'on n'espérât le reconquérir. Ses intentions allaient se perdre dans le néant de sa faiblesse. Et l'empereur le connaissait bien qui, par le sac de Rome, lui avait donné la plus terrible des leçons. Celle-ci n'avait point été perdue. Clément VII n'avait cessé dès lors, et jusqu'à la fin de 1530, de suivre l'impulsion impériale [1]. Il s'était, à cette date, rapproché de notre pays. Mais nous allions de nouveau le perdre. Dès octobre 1531, notre ambassadeur le trouvait « changé ». Ce jeu ininterrompu de menaces, de caresses, de sapes avait fini par « le mettre en dance » [2]. Malgré nos assurances, Clément VII louvoyait. Il avait ajourné le chapeau demandé pour M. de Toulouse; il ne parlait plus du mariage promis. « Je voy clèrement, écrivait Dinteville, le 13 juillet 1532, que le pape ne serche que les moyens de rompre.... Il est entre les mains des gens de l'empereur » [3]. Après les accords anglais d'octobre 1532, ces instances impériales avaient été plus vives, et encore mieux écoutées. Inquiet des dispositions de la France, Clément avait fini par accorder à l'empereur une entrevue nouvelle. En janvier 1533, les deux souverains se rejoignirent à Bologne. Le pape s'engageait à maintenir le *statu quo* en Italie, à ne pas traiter séparément avec la France et, si le mariage de sa nièce était conclu, à obtenir du roi l'engagement d'adhérer au concile, de respecter les traités et de ne s'em-

1. Sur la force du parti impérial à Rome, voir Dinteville à Montmorency, f° 1 (26 août 1531). Les prélats « sont faictz impériaux pour les biens et grandz présentz que l'empereur a fait aux ungs et les promesses qu'il a fait aux autres ». Le même au même (3 déc.), f° 38. Le pape est « en fort grand peur de la puissance de l'empereur ». Voir dans Legrand (t. III, p. 299) la liste des cardinaux du parti impérial.

2. Au roi, f° 13 v° (11 sept. 1531). Au Grand Maître, f° 230 (25 mai 1532).

3. Dinteville à d'Albany, f° 278 (13 juil.). Nouvelles analogues à Montmorency (27 juin), f° 266. — Le roi se plaint à plusieurs reprises de cette mauvaise volonté.

ployer plus au divorce anglais. Deux actes significatifs allaient marquer cette victoire diplomatique de l'empereur. Le 24 février, Clément VII envoyait une lettre circulaire aux princes pour annoncer la réunion du concile à Mantoue. Le 27 février, le pape, l'empereur, Milan, Ferrare, Mantoue, Gênes, Savoie et Lucques formaient une ligue défensive « pour la liberté de l'Italie »[1].

La faction impériale triomphait donc. Mais, par un brusque revirement, dans ce mois même où il traitait avec Charles-Quint, Clément VII allait de nouveau se rapprocher de notre pays.

Pour pénétrer le jeu de l'empereur et lui faire échec, François Ier avait décidé l'envoi des cardinaux de Gramont et de Tournon. Nos orateurs rejoignirent Clément à Bologne, le 3 janvier 1533. Ils avaient pour mission d'abord de se plaindre. Retard du pape à accorder les décimes, exactions de la curie, partialité en faveur de l'Autriche, intrigues de ses agents pour détacher de nous les cantons catholiques de la Suisse, tels étaient les griefs, qu'au nom d'Henry VIII et de François Ier, les cardinaux étaient chargés de faire valoir. Mais les plaintes prenaient vite l'accent de la menace. Les souverains alliés étaient décidés à demander les réformes nécessaires, au besoin, à des conciles nationaux, auxquels « adhéraient d'avance les princes de Germanie tant luthériens que autres ». Si le pape résistait, ordre serait de donner d'interdire les envois d'argent; en cas de censures, le roi promettait d'aller demander lui-même son absolution, « si bien accompagné que ladite Sainctеté sera très aise de la luy accorder ». La France dénoncerait enfin l'obédience. — Ces avis devaient amener le pape à réfléchir « combien pouvait luy servir et ayder d'avoir pour amy un tel Roy », au lieu de s'exposer à un conflit[2]. Et il réfléchit si bien, en effet, que

1. *Papiers de Granvelle*, t. II, p. 1 et suiv.
2. Instructions du roi aux cardinaux de Gramont et de Tournon, Amiens, 13 nov. 1532. — Camuzat, f° 111 v° et suiv.



nos cardinaux n'eurent pas de peine à le reprendre. Il se contenta de notre réponse évasive à l'indiction du concile et s'engagea à la fois à conclure le mariage de sa nièce et à accorder au roi une entrevue[1].

Fixée d'abord au mois de mai, à Nice, la rencontre allait être reportée en juillet, puis en août, et finalement en octobre. Mais, malgré les intrigues de Charles-Quint, les inquiétudes de l'Angleterre[2] et des princes luthériens, le roi comme le pape étaient décidés. Le 1er octobre, toujours surveillé par nos cardinaux qui n'avaient cessé de le suivre, Clément VII quittait Rome. Le 11 sous le regard attentif de l'Europe, il débarquait à Marseille[3]. Dans le décor somptueux des fêtes, la collaboration étroite avec la France fut vite conclue. Quatre questions avaient été traitées : celle du conflit de Rome avec l'Angleterre, de la politique intérieure, des alliances protestantes et de l'union des églises. Sans nous détacher de l'Angleterre, le pape obtenait l'assurance que le roi ne la suivrait point dans le conflit religieux qui s'engageait. Il emportait aussi cette autre promesse que la politique évangélique du dehors n'impliquait point, au dedans, le moindre droit pour l'hérésie. En retour, François faisait reconnaître la légitimité de ses alliances avec les

1. Camuzat, f° 32 (17 fév.). Réponse du roi à la bulle du concile. *Id.*, f° 23 v° et 24. Les cardinaux au roi (25 fév. 1533). — Le pape pour montrer son entente avec le roi, accorda le chapeau de cardinal à M. de Toulouse... « à la barbe de l'empereur ».

2. La sentence de Clément VII annulant le divorce et le second mariage avait été prononcée le 4 août et signifiée au roi par la bulle du 8 août. — La diplomatie anglaise essaya à plusieurs reprises de rompre le projet d'entrevue, cf. Brewer, t. VI, n° 1249. Chapuys à Charles V (10 octobre). G. du Bellay se chargea de rassurer les luthériens.

3. Sur l'entrevue de Marseille, voir 1° les dépêches des ambassadeurs, notamment celles de l'ambassadeur d'Espagne, Cifuentes (dépêches du 23 oct. et 6 nov., Brit. Mus. Add. Ms. 28586, f° 42 et 49). — 2° Le mémoire de J. du Bellay sur la question anglaise (B. N., Dupuy : 33, f° 52 et suiv.). — 3° Le récit des *Mémoires* de du Bellay. — Hamy, Entrevue de François Ier avec Clément VII... Paris, 1900.



luthériens d'Allemagne et la liberté d'une action éventuelle en Italie. Les souverains réglaient enfin la question religieuse. Le concile était ajourné. A la solution impériale se substituait la solution française : des pourparlers directs avec les princes et les ministres luthériens. Le roi avait fini par convaincre le pape qu'il n'y avait pas de meilleur moyen de restaurer l'unité de l'Église.

La partie engagée depuis trois ans était gagnée par la France. De nouveau, comme en 1526, l'empereur était isolé. Le roi mettait la moitié de l'Allemagne et de l'Italie sous sa main : le catholicisme, par son chef, lui confiait l'arbitrage de ses destinées.

IV

Cette politique nationale qui, s'appuyant à la fois sur le principe catholique et le principe protestant, s'engageait à pacifier l'Église comme à libérer l'Europe, ne pouvait réussir qu'à une condition : l'apaisement intérieur. — Tel était aussi le vœu du parti réformiste. Mais sous quelle forme la tolérance religieuse pouvait-elle s'établir dans l'effervescence des partis et sous le régime unitaire de l'État?

Un fait est certain. Dès 1530, dans l'atmosphère sereine créée par la Renaissance, la détente s'opère. Le pouvoir renonce aux mesures violentes et laisse quelque répit aux luthériens. A la demande de Berne, François fait relâcher un des agents de Farel, Antoine Saunier[1]. En 1533, il accueille les plaintes qui lui sont envoyées de Provence contre l'inquisiteur, frère de Roma. Roma s'était rendu odieux aux catholiques eux-mêmes, par ses exactions et ses cruautés. Il est destitué et déféré à une commission d'enquête[2]. A Tou-

1. Herm., t. II, n° 336. Le conseil de Berne à l'ambassadeur de France (29 avril 1531).

2. Arnaud, *Histoire des premières persécutions des Vaudois luthériens.*



louse, également, la Cour intervient pour faire confier à un réformiste, frère de Badet, les fonctions d'inquisiteur[1]. A Paris, Sorbonne et Parlement continuent, il est vrai, à surveiller les livres. Au moins, les poursuites se sont-elles ralenties contre les personnes. Et encore, dans cette répression des écrits, magistrats et théologiens ne s'entendent pas toujours. Le 16 septembre 1532, le Parlement interdit à la faculté de « procéder par censures sans appeler les commissaires sur ce députés par ladite court[2] ». C'est déjà une garantie : on sait au moins que ces hommes de loi auront souci des formes, et, somme toute, sont plus libéraux que Beda et ses collègues. Bref, l'attitude nouvelle du pouvoir est si connue que le parti « luthérien » espère, une fois de plus, attirer le roi dans ses rangs. « Il n'est pas éloigné de la vérité », écrit, en août 1530, Bucer à Luther. De son côté, sans doute sur des avis favorables reçus de Paris, Œcolampade faisait une démarche personnelle auprès du souverain[3].

Cette politique pouvait être combattue par les parlements, ceux de province surtout, qui, éloignés du pouvoir central, pénétrés du principe de l'unité, ne cessent de poursuivre l'hérésie avec rigueur. Mais elle était secondée par la majorité des évêques, qui, hostiles aux moyens violents, travaillaient sans bruit, à pacifier leurs diocèses. Modération naturelle chez quelques-uns, tactique chez les autres : qu'importe! La plupart ont reconnu l'inutilité de la force. Ces exhibitions théâtrales, ces tortures, ces potences, ces bûchers, destinés à frapper l'imagination des foules, n'ont-ils point exalté

1. A. D., Aude, H, 418, Procès de Badet, f° 3 v° (24 avril 1534). Il semble bien que Duprat ait favorisé cette nomination. D'après l'avocat de la partie adverse, Badet aurait fait destituer l'inquisiteur en charge, Cousin, par le provincial de Toulouse et obtenu des lettres du roi ordonnant au sénéchal de Toulouse de le mettre en possession.

2. A. N., X[1a] 1535, f° 457.

3. Herm., II, n° 305 (25 août) « Accepimus... literas a fratribus ex Galliis, qui scribunt admodum feliciter apud sé Evangelium gliscere ». — *Id.*, n° 334. Œcolampade à Farel (4 avril 1531).



celle des victimes? Et l'horreur même, au lieu d'inspirer la crainte, n'éveille-t-elle point la pitié? Combien il serait à la fois plus humain et plus habile de surveiller les prédicants, d'arrêter les livres, d'« endoctriner » le peuple, de supprimer les abus, bref, non de décimer le troupeau, mais de le défendre. De cette manière prudente, silencieuse et efficace, l'évêque de Lavaur, Georges de Selve, nous donne le secret. Informé que l'hérésie pénètre dans le pays, il écrit à un des membres de son clergé : « Si jamais il arrive de telles gens par delà, qu'ils n'y soient aucunement reçus, mais... envoyez ailleurs ». Quant aux livres, s'il en est de scandaleux, qu'on tâche « par bons moyens et sans bruit de les retirer ». Cette attitude, nous savons qu'elle est celle de du Bellay et, sans doute aussi, d'un certain nombre de ses collègues. Clichtowe peut féliciter l'évêque de Chartres, d'avoir sans procédure apparente, expulsé peu à peu de son diocèse les dissidents. Pour les doctrines, le silence est une manière de répression.

Le silence! — Le roi ne demande point autre chose. Il veut bien ignorer l'hérésie, à une condition, c'est qu'elle-même se fasse ignorer. Il importe, en effet, qu'à l'intérieur du royaume, la question luthérienne soit assoupie. L'action du réformisme ne peut être justifiée, les alliances protestantes ne peuvent être acceptées dans un État imprégné de la tradition catholique, que si elles ne menacent point cette tradition. Il ne faut point laisser croire que la politique nouvelle favorise l'hérésie dans le royaume. Précisément, de ces accusations, le parti intransigeant en France, le parti impérial, en Europe, surtout à Rome, se faisaient l'écho. Tous deux en savaient la force; tous deux s'ingéniaient à les exploiter comme à les répandre : le premier pour ébranler le réformisme, le second, pour discréditer notre pays. Quel triomphe pour eux, si les faits donnaient raison à leurs griefs! Or, à ces attaques, une seule réponse était possible : il n'y a plus en France de luthériens. Voilà l'assurance que le roi entend donner à l'opinion catholique, et il ne peut la donner



que si, extérieurement, officiellement du moins, est maintenue dans son royaume l'unité de la foi.

Cette fiction devenait donc un des dogmes de notre politique, et, à Rome comme à Vienne, notre diplomatie était chargée de la faire valoir. Dès 1530, écrivant à Clément VII, François s'était flatté de convaincre le pape que l'hérésie était extirpée de ses États[1]. L'année suivante, à notre ambassadeur, Dinteville, il fait parler le même langage. Surtout, aux insinuations, aux reproches de Charles-Quint, sa réponse est toute prête. Quand, en 1531, l'empereur se plaindra des lenteurs, des indécisions du roi sur le fait du concile et du « reboutement des hérésies regnans », Francois I[er] pourra riposter à la note impériale : « qu'il a donné si bon ordre par tout son royaulme..., que lesdites hérésies jusques à présent n'y ont point eu lieu, et n'(y) auront par cy après, s'il plaist à Dieu, avec la police que icelluy sieur espère y mectre[2] ». Ces déclarations réitérées devaient rassurer les puissances catholiques comme la nation elle-même. — Mais allaient-elles tromper les dissidents? Et cette amnistie de l'oubli, cette paix du chloroforme, les « devoyez » en voudraient-ils?

On n'endort point des croyances jeunes. A mesure que la répression se fait moins rigoureuse, la propagande se fait plus active. C'est de 1530 à 1533, nous l'avons vu, que l'hérésie progresse, en Provence, en Champagne, en Normandie, que Lecourt et Morand prêchent publiquement, qu'à Rouen, la diffusion des brochures hérétiques redouble d'intensité, qu'à Alençon, du Boys imprime ses petits livres, qu'à Toulouse, Caturce et son groupe rêvent d'une conquête religieuse du

1. Brewer, t. IV³, n° 6729. François I[er] à Clément VII (20 nov. 1530). — B. N., Dupuy, n° 260, f° 19, Instructions à l'ambassadeur Dinteville (27 sept. 1531). Il fera remarquer au pape que le royaume est « net... de lutérians et de rebelles. »

2. Doc. inéd. *Papiers de Granvelle*, t. I, p. 528, note du roi en réponse aux articles de l'empereur (3 avril 1531).



Languedoc, que les écrits de Pellican, de Bullinger, de Zwingli, de Bucer circulent à Paris. Les rapports mêmes entre la capitale et les émigrés français deviennent plus fréquents. En 1533, on saisit des lettres-missives de Neuchatel ou de Genève qui appellent en Suisse des imprimeurs parisiens[1]. A Lyon, la propagande protestante ne prend même plus la peine de se dissimuler; et qu'un livre nettement anticatholique comme l'*Unio dissidentium* d'Hermann Bodius ait pu y être imprimé, rien ne prouve mieux combien, sous ce régime de tolérance relative, s'agitent les partisans de la foi nouvelle. Cette trêve que leur offrait le pouvoir n'était pour eux qu'un moyen de pousser leurs avantages et de multiplier leurs adhérents.

Ainsi, autant que les outrances des « bédaïciens », l'esprit de prosélytisme, les attaques, les attentats contre l'ancien culte devaient créer de sérieux embarras à la politique modérée. Le gouvernement allait se trouver entraîné à intervenir. Il lui faut une règle, et cette règle sera une distinction entre les croyances privées et les manifestations publiques. Tolérance pour les premières, châtiment impitoyable pour les autres. Liberté laissée à la pratique individuelle, à huis clos, celle qui ne s'affiche point, ne compromet point : le feu, pour ces agitateurs du livre ou de la parole qui « dogmatisent » ouvertement. — En conséquence, aucune loi de combat n'est supprimée : le pouvoir doit garder ses armes; aucune mesure libérale n'est promulguée : rien ne doit laisser croire à un changement. Un édit du 29 décembre 1530 a chargé au contraire le chancelier de déléguer, dans tout le royaume, des juges contre « les suspects d'hérésie luthérienne[2] ». — Et en conséquence aussi, partout où l'hérésie notoire est signalée, il faut agir. En 1531, François institue

1. Duprat au roi (20 déc. 1533) B. N., Fr. 3005, f° 104. « Furent trouvées lettres missives de quelqu'un de Suisse pour faire aller par delà un imprimeur en français. »

2. *Catal. des Actes de François Ier*, t. VI, n° 20120.



une commission en Provence pour poursuivre les Vaudois. En 1532, c'est en vertu de lettres royales que l'évêque de Beauvais informe contre les « luthériens » de son diocèse. Le 28 mars 1533, il est enjoint aux évêques du Languedoc de réformer les abus de leur région et d'y « extirper les erreurs qui puis quelque temps ont commencé à... y pulluler »[1]. Les supplices de Caturce à Toulouse, de Lecourt à Rouen, de Pointel à Paris prouveront enfin à l'Europe que le Très-Chrétien continue à extirper l'hérésie de son royaume.

Naturellement, cette politique de rigueur officielle allait s'accuser encore, à la suite de notre entente avec la papauté.

Nous n'avions pu refuser à Rome les déclarations destinées à intimider l'hérésie tout autant qu'à la punir. Le 30 août 1533, à la demande de nos ambassadeurs, Tournon et Gramont, Clément VII avait rédigé une première bulle pour préciser la procédure des appels et couper court à la lenteur des procès. Le pape décidait qu'après la publication de ces lettres, dans tous les diocèses et toutes les paroisses, deux mois seraient donnés aux clercs ou laïques coupables d'hérésie, pour abjurer; passé ce temps, ceux qui seraient convaincus de « dogmatiser », lire publiquement, enseigner, défendre, propager « les doctrines impies » devraient être déférés à la justice. A la suite des entretiens de Marseille, une seconde bulle fut préparée (10 novembre), contenant des clauses spéciales pour la punition des ecclésiastiques[2]. Adressées, la première aux évêques, la seconde au roi lui-même, ces bulles n'avaient point été publiées. Il est probable qu'elles n'étaient pas destinées à l'être. Elles entraient dans l'arsenal de ces armes de réserve que le gou-

1. Cf. plus haut, p. 388, — Lett. pat. du roi aux évêques du Languedoc, Toulouse, *Parlement*, édits, B. 1902, f° 16 (28 mars 1533).

2. Les bulles se trouvent insérées dans les registres du Conseil du Parlement, X[1a] 1537, f° 30-31, avec les lettres du chancelier et du roi (Lyon, 10 déc. 1533).

vernement tenait à avoir sous la main. Le 1er novembre 1533, une nouvelle et retentissante manifestation, la harangue célèbre du docteur Cop à l'université, allait l'obliger à s'en servir.

Les deux coupables, Calvin et Cop avaient pu se mettre à l'abri. Mais toutes les vieilles colères s'étaient mises en branle. La Sorbonne écrivait au roi, le 26 novembre, pour lui dénoncer le progrès de l'hérésie et « les complicités » qu'elle rencontrait. De son côté, le Parlement réclamait des supplices. « Marri » que, dans sa capitale, « ceste mauldicte secte continuât à pulluler », alarmé peut-être pour le succès de ses projets, François n'était que trop disposé à faire accueil à ces plaintes. Il envoyait l'ordre de sévir et de publier les bulles[1]. Des mesures répressives s'annonçaient donc. A Paris, des luthériens avaient été arrêtés ; à Amiens, un huissier était allé prendre au corps, Jean Morand, le vicaire de l'évêque[2]. Et c'était aussi le parti intransigeant qui relevait la tête. Au début de l'affaire, il s'était empressé de faire citer un prêcheur, ami de Roussel, devant la faculté de théologie. Il demande l'exclusion des docteurs, des bacheliers ou des étudiants jugés suspects[3]. Enfin, en janvier 1534, Beda et Picard étaient revenus à Paris. Dès son retour, le vieux syndic reprend la lutte. Il dénonce un de ses confrères et attaque les lecteurs royaux devant le Parlement, récla-

1. Sur toute l'affaire, cf. Bourrilly et N. Weiss, art. cit., p. 213 et suiv. avec les pièces. La bulle du 30 août fut traduite en français et publiée sous cette forme à Paris. Cf. Picot, *Cat. des livres de la bibl. de M. J. de Rothschild*, n° 2049. Quoi qu'en écrive Bucer à Blaarer (Herm., III, n° 445, 13 janv. 1534), la persécution ne fut ni générale ni sanglante.

2. A. N., X1a 1537, f° 40 v°. Ordre au commissaire de s'emparer de J. Morand et « soy informer de ceulx qui sont suspectz de ladite hérésie luthérienne ».

3. *Lib., conclus.*, f° 268 v°, 269 (3, 6 nov.). — *Id.*, A. N., MM., 248, f° 3 v° (2 janv. 1534) la faculté examinera « quomodo... se purgabit de suspectis de heresi si aliqui sunt, tam de doctoribus, quam de baccalariis aut studentibus.



mant qu'un arrêt de la cour leur interdise désormais de faire des leçons sur l'Écriture Sainte[1].

Ce n'était qu'une bourrasque. Les chefs du parti réformiste n'avaient pas tardé à faire front. La fermeté du vicaire général de Paris, René du Bellay, son refus de laisser empiéter sur la juridiction de son frère, avaient d'abord amorti le choc du Parlement. Un mémoire envoyé au roi et dénonçant les excès voulus des intransigeants acheva leur déroute. Le 26 décembre, François faisait écrire à Jean du Bellay qu'il entendait que sa « juridiction fut conservée inviolablement », que tous les cas de « controverses » fussent différés jusqu'à son retour et que lui-même en déciderait[2]. — François ne revint pas, mais, dès le début de 1534, plusieurs mesures témoignaient qu'il persévérait dans sa politique. Les poursuites engagées sont suspendues. Roussel sera absous (avril) et Bourbon remis en liberté. Les prédicateurs évangéliques recommencent à prêcher au Louvre. Un coup plus direct encore allait atteindre les théologiens. Impliqué dans la rédaction d'un libelle contre le roi, Beda est de nouveau arrêté et accusé de lèse-majesté. On l'emprisonne Paris (mai); en mars 1535, il sera enfermé au Mont-Saint-Michel où il finira ses jours[3].

Dans ce ciel rasséréné, l'heure était venue où la politique de rapprochements allait se préciser. Comme le roi l'avait promis à Clément VII, ce n'était point le concile, mais l'entente directe avec les docteurs et les princes qui allait préparer la paix. Les négociations pour l'union des Églises pouvaient s'ouvrir.

1. A. N., X^{1a} 1537, fº 80 (14 janv. 1534). Le procureur général s'associa à sa requête.

2. Le texte de ce mémoire est publié par Bourrilly, art. cit, p. 220. — Dès le 3 février, Bucer écrit à Blaarer « De Gallo mitiora... accepimus ». Herm., III, p. 131, note 11.

3. Hyrvoix, *Noël Bédier*. R. Q. H., 1902.

CHAPITRE II

LES NÉGOCIATIONS DE PAIX
(1534-1535)

I. Les premières ouvertures. — Les négociateurs : Guillaume et Jean du Bellay. — Leurs contacts avec l'Allemagne. — Mission de G. du Bellay (nov. 1533-juin 1534). — Ses démarches auprès de Bucer et Mélanchthon. — Son intervention en Suisse (mai). Entrevue de Zurich. — Envoi des mémoires de Mélanchthon et de Bucer (août). Hésitations des zwingliens. — Ils rédigent une confession de foi (janv. 1535), mais se refusent à tout compromis.

II. Le « Conseil » de Mélanchthon. — Les transactions jugées possibles. — 1° *La réforme disciplinaire.* — Dispositions favorables de Rome. — La commission cardinalice de 1531. — Propositions du « Conseil » sur le célibat des prêtres, l'institution monastique, les observances. Il en remet la décision au pape. — 2° *La réforme liturgique.* — Possibilité d'un accord sur les formes du culte, les prières rituelles et le nombre des fêtes. — 3° *La réforme doctrinale.* — *a*) La justification. — Évolution des doctrines. — Les protestants modérés reviennent à la doctrine des œuvres; les catholiques réformistes se rapprochent des luthériens. — *b*) La question de l'autorité. — Mélanchthon reconnaît la hiérarchie. — *c*) Le culte des saints et les sacrements. — Persistance du point de vue luthérien. — Concessions de détails. — Incertitude et insuffisance du « Conseil » sur le dogme eucharistique. — Renvoi des solutions au concile. — Optimisme de Mélanchthon et de Bucer.

III. Les réfugiés français contre l'entente. — Affaire des placards (17 oct. 1534). — L'émotion à Paris. — Colère du roi. — Retour au régime de la persécution. — Ajournements et supplices. — Cruauté de la répression. — Les modérés et le roi reviennent aux idées de concorde (mars 1535).

IV. Le projet de conférence. — Le roi songe à appeler Mélanchthon et Bucer à Paris. — Mission de la Fosse (mars-mai 1535). — Acceptation de Mélanchthon. — Caractère officiel donné au voyage. — Le



I

Pour cette œuvre, les ouvriers sont prêts. Le roi va les trouver dans les deux frères du Bellay, le « chevallier » et l'évêque, Guillaume et Jean[1].

Nulle carrière plus brillante que celle de ces hommes qui, depuis 1529, sont passés au premier plan de la scène politique. Ils appartenaient à la petite noblesse de l'Anjou. Leur père et leur aïeul avaient commencé l'établissement de la maison en servant le roi René, puis la domination française. Mais, de bonne heure, en homme positif, Louis du Bellay avait compris l'avenir réservé aux gens de savoir. Guillaume et Jean, les aînés de six fils, furent donc envoyés aux universités, à Angers, à Paris, à Orléans. Ils y étudièrent les lettres classiques et le droit. Formés par des humanistes, ils deviendront des disciples enthousiastes de la culture nouvelle, protecteurs et amis des lettrés, lettrés eux-mêmes, écrivains, orateurs hors pair. Les harangues de Guillaume aux États allemands ou en Suisse seront célèbres. Ce qui reste de ses

1. Sur les du Bellay, on peut consulter les renseignements personnels que donnent les mémoires et Bourrilly, *Guillaume du Bellay, Sr de Langey*. Paris, 1904. — Les négociations pour l'union des églises ont été étudiées en détail par Schmidt, *Die Unionsversuche Franz d. I zwischen Katholischer und Protestantischer Kirche* (Z. für histor. Theologie, 1850) et plus récemment par M. Bourrilly. *François Ier et les protestants. Les essais de concorde en 1535*. B. P. F., 1900, p. 337, 477.



Ogdoades suffit à le faire classer parmi les meilleurs historiens de son siècle. A bon droit, Rabelais parlera du « chevallier » comme d'un des hommes « les plus doctes » de la France, et Sadolet le fera figurer dans ses dialogues[1]. Quant à Jean, son savoir, sa facilité, ses moyens sont prodigieux. Il sera de force à improviser en quelques heures des discours politiques, comme celui prononcé à Marseille, à l'audience de Clément VII[2]. Ses lettres sont des modèles de finesse, de précision et d'esprit. A Rome, en 1535, il éblouit Paul III. Avant tout, d'ailleurs, hommes d'action, l'un dans le siècle, l'autre dans l'Église, ces enfants gâtés de la fortune appliqueront au service du pays une énergie incomparable. Dès 1526, Guillaume s'était signalé par un coup de maître. Envoyé en Italie pour hâter la conclusion de la ligue de Cognac, « il y avait faict merveilles ». Il y retournera en 1527, avant de commencer en Allemagne la longue série de ses missions. De son côté, nommé abbé de Breteuil, puis évêque de Bayonne (1526), Jean est déjà désigné, en 1527, pour une ambassade auprès des princes allemands. Mais on l'envoie en Angleterre, où il restera de 1527 à 1529, où il retournera en 1530, dans les circonstances critiques que fait naître le divorce. Ainsi, les services rendus, la confiance du roi, la force même qu'ils tiraient de leur entente, se renseignant, s'épaulant l'un l'autre, avaient donné aux deux frères la conduite réelle de notre diplomatie. Et derrière eux, ils ont, pour les appuyer, le parti dont ils sont les chefs. Dès 1529, ils sont à la tête du réformisme; Jean, surtout, que sa dignité, ses talents, sa fermeté, son opposition implacable, comme évêque de Paris, à la Sorbonne, désignaient aux espoirs du catholicisme réformateur. Les du Bellay ne se bornent pas à servir la politique religieuse du roi, ils l'inspirent. Ils en sont les garants devant l'Europe. Dans la

1. Sadolet a également écrit un certain nombre de lettres à Guill. du Bellay, de qui il fera à plusieurs reprises un très bel éloge.
2. *Mémoires de du Bellay*, IV, p. 229.



partie que nous allions jouer avec Rome et la Réforme, ils étaient désignés pour tenir les dés et les jeter avec bonheur.

Les négociations avec l'Allemagne devaient être surtout l'œuvre de l'aîné, le seigneur de Langey. Il la connaissait bien. Il y avait été envoyé en mars 1532, et, habilement, dans ce premier voyage s'y était ménagé des amitiés. Ses idées larges, sa tolérance, inspiraient confiance aux protestants [1]; et il avait eu l'adresse de grouper autour de lui toute une clientèle de jeunes hommes, humanistes, lettrés, théologiens, qui le renseignaient, le secondaient, préparaient les contacts. Agents incomparables, qui, au courant des mœurs, des idées, des influences de leur pays, peuvent parler et agir sans éveiller les défiances de personne! Tel Gervais Waïn, de Memmingen, un docteur de la faculté de théologie, plus tard, abbé de Cany; inquiété pour ses idées suspectes, Waïn n'en est pas moins un des agents les plus employés du roi. Tel encore un médecin d'Andernach, Jean Gunther, qui traduira Galien entre deux missions, et dédiera ses livres à François Ier comme à Guillaume et Jean du Bellay; tel surtout un étudiant de Pforzheim, Ulrich Geiger (Chelius), ami des pasteurs de Bâle, de Zurich comme de Bucer. A Paris même, un autre familier des du Bellay, Jean Sturm, servira également cette politique. Sturm était un humaniste; esprit délicat et modéré, il appartenait à ce parti des luthériens qui aspiraient à une entente. Auprès de Bucer, de Mélanchthon, il se fera l'avocat du projet d'union; G. du Bellay lui devra en Allemagne une créditive morale. « Il doit être reçu, écrit Sturm à Bucer, au nombre de ceux qui sont prêts à tout souffrir pour le Christ. Il a excité la haine

1. Bucer écrit de lui à Chelius : « Dominus excitet multos isti heroi similes et spes erit forte ut emerget aliquando regnum Christi » (17 août 1534). Cf. également la lettre de Myconius à Vadian (mai 1534). *Id.*, *ibid.*, n° 469. « Homo est eximie doctus, fautor puritatis christianismi. » Quant aux Allemands au service de la France, cf. Bourrilly, *Jean Sleidan et le cardinal du Bellay*, B. P. F., 1901, p. 225.



d'une foule de gens pour ce motif. S'il n'avait le roi pour lui, il ne lui serait pas sûr de séjourner dans son pays[1]. » — Tout ce petit monde, qui vit dans la clientèle de la France et qui est en rapports continus avec Strasbourg, Bâle, Zurich, Ulm, Augsbourg ou Wittenberg, servira d'intermédiaire naturel aux ouvertures de notre gouvernement.

Le 16 novembre 1533, au lendemain de l'entrevue de Marseille, le départ de Guillaume du Bellay était décidé[2]. Sa mission était double. La première, politique, consistait à obtenir de la diète qui allait se réunir à Augsbourg la dissolution de la ligue de Souabe, favorable à l'Autriche, à préparer avec le landgrave et la Bavière une expédition dans le Wurtemberg, alors aux mains de Ferdinand, en faveur de l'ancien duc, Ulrich. Pour s'assurer des concours utiles, du Bellay emportait 100 000 écus d'or. La seconde mission, religieuse, était de préparer les dissidents à l'union. Feignant d'entrer dans les vues de l'empereur sur le concile, l'orateur devait démontrer aux « princes, prélats et villes » que, pour le préparer, « deux choses » étaient « principalement requises : l'une, que toutes les partz (partis) depposent (leurs) simultez et rancunes », l'autre, qu'elles « couchent par escript les articles desquelz elles veulent estre discutées et traictées... et que pour oster les deffiances des ungs aux autres chacun promecte que aud. concille ne sera aucune chose traictée ne mise en avant hors iceulx articles[3] ». Le 8 décembre, muni de ces instructions, du Bellay arrivait à Augsbourg.

Le succès politique fut complet. La ligue de Souabe dissoute, les princes se décidèrent sans peine à l'invasion du Wurtemberg. Le 24 janvier, le landgrave de Hesse était

1. Herm., III, n° 531 (18 nov. 1535).
2. *Cat. des Actes de François Ier*, II, nos 6497, 6498. Il était accompagné de Gervais Waïn. — *Id. ibid.*, n° 6551. Mandement à Ant. Juge de conduire en Allemagne 100 000 écus d'or (1er déc.).
3. B. N., Fr. 2846, f° 74 v°. Discours de du Bellay à la diète helvétique (mai 1534).

venu s'entendre avec François Ier à Bar-le-Duc. En mai, le duché tout entier était enlevé à Ferdinand et rendu à son ancien maître; c'était l'Autriche exclue du Rhin et rejetée vers le Danube. Mais du Bellay ne se montrait pas moins satisfait de sa mission religieuse. A Augsbourg, il avait déjà secrètement tâté les princes. Il profita des premiers mois de 1534 pour parcourir l'Allemagne. Il se rend à Strasbourg auprès de Bucer, peut-être à Ulm [1]; il écrit à Mélanchthon et envoie ses émissaires partout où lui-même ne peut intervenir. Au début de mai, il pouvait dire hautement : « J'ay eu très bonne response et en doibvent communiquer à ceulx ausquels je n'ay eu moyen de parler. Et ne suis hors d'espérance que avant peu de temps, ils dresseront les articles de ce qu'ilz vouldront estre aud. concille discuté [2]. »

Le concours des luthériens n'était point le seul qu'il se flattait d'avoir. Dans le vaste plan qu'il méditait, le roi songeait à faire entrer les « desvoyez » de Suisse; ce qui était approcher déjà de la Réforme française. Tâche plus délicate, en raison même des doctrines plus radicales. Langey n'hésita pas cependant. Au début de mai, il rejoint nos ambassadeurs, Boisrigault et Lameth. Le 5, il se rencontre avec eux à la diète de Baden. Dans un discours habile, il se flatta d'amener les deux partis aux projets d'union. Que se défiait-on du roi et des conférences de Marseille? Le roi avait de son mieux travaillé pour les idées de réforme. Il avait obtenu que le prochain concile se tint en Allemagne, plus encore, arraché au pape cet aveu : « qu'en l'estat ecclésiastique, longueur et laps de temps avoit introduict aucunes choses dignes de refformacion : pareillement que au temps passé avoient esté faictes des institucions alors utilles à la relligion chrestienne qui maintenant par la

1. Nous voyons par les réponses des pasteurs à la demande de consultation que du Bellay avait dû entretenir personnellement quelques-uns d'entre eux.

2. Discours de du Bellay à la diète (mai 1534), f° 74 v°.



mutacion des temps et des occasions se pourroient oster... En quoy non seulement il seroyt prest de pourveoir... mais de consentir aussi en aucunes opinions de ceulx qui en Germanie se disoient évangélicques[1]... ». De ces dispositions, l'heure n'était-elle pas venue de profiter? Aux concessions du pape, pourquoi ne répondraient pas celles des chrétiens réformés? — Ces arguments, précisés encore dans des confidences particulières, avaient fini par émouvoir quelques-uns des théologiens. Le 15, du Bellay s'était rendu à Zurich. Dans une réunion où se trouvaient Bullinger et Pellican, il avait cru pouvoir exposer à nouveau les vues du roi; il demandait enfin aux pasteurs de leur signaler les articles sur lesquels l'accord pût se faire, les priant d'obtenir des mémoires semblables de leurs collègues de Bâle, Berne, Schaffouse, et de s'abstenir de toute attaque contre la papauté[2].

En Suisse, comme en Allemagne, l'orateur français avait été bien accueilli. « C'est un homme remarquable, écrivait Myconius, après l'avoir vu peut-être à Bâle, et qui travaille à la pureté du christianisme. » Mais si, des deux côtés, du Bellay avait rencontré des sympathies pour sa personne, il n'avait pas trouvé un empressement égal pour ses desseins.

Parmi les luthériens, Mélanchthon et Bucer s'étaient engagés. Pour les presser de s'acquitter de leur promesse, du Bellay avait, à son retour en France, écrit à Bucer, le 20 juin. En juillet, il décide le roi à envoyer Chelius auprès de Mélanchthon[3]. Les deux théologiens qui cherchaient, à ce moment, une formule d'accord sur la question eucharistique,

1. B. N., Fr. 2846, f° 74.

2. Herm., III, n° 468. Bullinger à Myconius (18 mai 1534). « In colloquium nos evocavit, atque ibi multa de sarcienda Ecclesiæ concordia commentatus est... Orare ergo se, ut Tigurini, Bernates, Basilienses, Scaphusii medium aliquod ostenderent scriptis... et Parhysios mitterent. »

3. G. du Bellay à Bucer (20 juin 1534). Cf. Schmidt, p. 27.



se décidèrent enfin à répondre aux appels de la France[1]. Le 1er août, Mélanchthon écrivait à du Bellay, en lui envoyant le « Conseil » si ardemment désiré. « Je te promets, lui disait-il, que mes avis ne manqueront point à cette œuvre que tu veux, que veulent avec toi les hommes de bien. Je ferai en sorte que tu comprennes combien je suis désireux de la tranquillité publique[2]. » Chelius qui s'était chargé de porter « le conseil » à Strasbourg, y trouva les mêmes dispositions. « Nous n'aurons aucun repos, écrivait Bucer, qu'on n'établisse une paix durable pour l'Église. Tout ce qui peut être concédé pour Dieu, nous le concéderons. » Les mémoires qu'Hédion et lui composèrent, furent animés de cet esprit (27-28 août). Ils souscrivirent sans réserve aux propositions de Mélanchthon. Ce furent ces projets réunis que Chelius et du Bellay présentèrent aux pasteurs des principales villes de l'Allemagne. En septembre, les réponses commencèrent à arriver. Frecht, d'Ulm, Schuler, de Memmingen, Lehman, d'Heilbronn, Ungar, de Pforzheim, Gasner, de Lindau, Frick, d'Isny, envoyèrent successivement leur approbation. Celle de Wicel d'Augsbourg fut enthousiaste[3]. « Que pouvons-nous faire sinon de dire par acclamation : O toi, Très Chrétien, réponds à ton nom ; travaille à la tranquillité publique ; sois favorable à l'Évangile ; oppose-toi aux mauvais docteurs qui séduisent le peuple.... » Il y avait bien dans ces lettres le secret espoir que les négociations d'en-

1. Ces mémoires se trouvent dans un recueil formé par G. du Bellay lui-même et que nous possédons. B. N. Dupuy : 424. — Ils ont été édités par de Thou, en 1607.

2. C. R., II, p. 740 (1er août 1534). Mélanchthon écrivit également à Bucer (1er août), p. 775. Sa lettre est moins optimiste. Il déclare à Bucer qu'il a moins écrit dans l'espoir d'une entente avec Rome « quam ut isti boni viri intelligerent, quibus de rebus præcipue sint controversiæ ».

3. B. N., Dupuy : 424, fos 46, et suiv., 49, 50, 51. — Il est possible que Baduel qui revenait de Wittenberg, en juin, ait été mêlé à ces négociations.

tente serviraient surtout la cause évangélique. Mais quel succès déjà pour la politique royale d'avoir fait triompher l'idée seule d'un rapprochement!

Moins certaine était l'adhésion des zwingliens.

Malgré les ouvertures de du Bellay, ses déclarations presque hostiles à la papauté, les Suisses se réservaient toujours. A Zürich, l'impression première avait été peu favorable. Les pasteurs ne s'étaient engagés qu'à faire connaître à leurs collègues les propositions de la France, sans y répondre eux-mêmes[1]. Mais, dans leurs lettres, dans leurs confidences, Bullinger, Myconius et leurs amis se faisaient part du peu de crédit qu'ils attachaient à l'entreprise. Langey dut, de nouveau, insister. Le 31 octobre, il écrit à Bullinger et à Pellican, pour leur rappeler leurs demi-promesses.... — « Vous avez entendu de moi-même, ajoutait-il, quels étaient le désir, la pensée du roi sur l'apaisement.... Les faits vont bientôt vous en donner la preuve. » Il leur annonçait en même temps l'envoi de Chelius, chargé de leur communiquer « ses conseils » sur cette affaire[2]. Cette fois, en dépit des appréhensions nouvelles qu'allait exciter le drame des placards, il était difficile aux théologiens suisses de se dérober. Le 17 janvier 1535, Bullinger remettait à Chelius sa réponse approuvée par Haller, de Berne. Le 29, Myconius envoyait la sienne. — Mais que promettaient-ils? Que concédaient-ils?

Sous une forme brève, concise, claire, les mémoires de Zurich et de Bâle ne contenaient guère qu'un exposé de doctrine : une confession de foi beaucoup plus qu'un projet de transaction. Pas un mot, dans le conseil de Bullinger, qui révélât le désir d'un rapprochement. Myconius avait écrit, il est vrai : « Travailler à la concorde de l'Eglise universelle... est le fait d'âmes vraiment pieuses qui recherchent seule-

1. Herm., III, n° 468. Bullinger à Myconius (18 mai 1534). — Bullinger à Vadian (21 mai). Myconius montre plus de confiance. *Id.*, n° 469, Myconius à Vadian, mai).

2. Bourrilly, art. cit. p. 339.



ment la gloire de Dieu et l'autorité de la doctrine céleste. Il faut prier Dieu qu'il répande ce désir dans un grand nombre de cœurs[1]. » Mais derrière ces protestations vagues pointait la même raideur. En dépit des conseils de du Bellay, Myconius parlait de la papauté avec le ton habituel aux ministres. « Le pape ne semble avoir rien de commun avec le Christ. Il lutte contre la puissance de la foi, contre les adeptes de la vraie piété, même par le feu, même par le glaive : à moins d'être régénéré par la vertu d'En Haut, il ne peut être considéré comme le royaume de Dieu[2]. » Donc, pas de concorde possible sans une réforme radicale de l'institution. Pas même de pourparlers utiles sans l'adhésion au principe du biblicisme. « Je ne vois pas, écrivait Bullinger, le moyen d'établir la paix, si on ne la demande point aux sources très pures de l'Écriture. Tout ce qui est établi en dehors d'elle ne peut être solide et ne peut plaire aux âmes pieuses. » — Il faut, ajoutait Myconius, que le pape rende aux Ecritures leur autorité, ce qu'il fera quand il ne leur préférera rien, n'y ajoutera rien.... On ne doit tenir compte que de la pureté de la parole de Dieu[3]. » En réalité, c'était demander au catholicisme de rejeter tout son développement doctrinal, et de se faire protestant.

Décidément, il n'y avait rien à attendre des zwingliens. Les mémoires des pasteurs de Zurich et de Bâle ne furent même pas soumis par du Bellay aux théologiens de Paris. Seules, Strasbourg et Wittenberg, en se prêtant à une transaction, pouvaient préparer une entente.

Ce que pouvait être cette entente, c'est ce que le « Conseil » de Mélanchthon va nous apprendre.

1. *Mémoires*, f° 55.
2. *Id.*, *ibid.*, f° 55.
3. *Id.*, *ibid.*, f° 53, 55.

II

Entre le catholicisme et le nouvel Évangile, trois questions étaient débattues. Toutes trois devront faire l'objet de l'accord : la réforme disciplinaire, la réforme liturgique, la réforme doctrinale [1].

Les deux premières semblaient les plus faciles à régler. Ni le célibat ecclésiastique, ni l'institution monacale, ni les observances, ni la forme des cérémonies ne paraissaient être des obstacles insurmontables à la paix. Ici, nul principe dogmatique qui fût en jeu. Mais, de plus, dans ce cercle même, et du côté du catholicisme, des voix autorisées avaient proposé déjà des concessions. Ces idées avaient fini par trouver audience à Rome, où, après 1530, alors que s'était posée la question du concile, Clément VII, à la demande de l'empereur, s'était préoccupé de connaître les désirs des luthériens et d'étudier les moyens de les satisfaire. « Le pape, écrit Loysa à l'empereur, le 3 juillet 1531, accordera à Votre Majesté tout ce qui lui paraîtra utile, et aux hérétiques ce qu'ils réclament, sauf toujours la substance de notre foi [2]. » Pour examiner ces concessions possibles, Clément VII avait même créé une commission cardinalice de trois membres. Or, dans cette commission, un esprit aussi éclairé, aussi net que Cajetan n'avait pas craint d'aller très loin dans la voie d'un compromis. Il avait été d'avis d'accorder à l'Allemagne le mariage des prêtres, « selon les règles de l'Église grecque », en tolérant les unions déjà contractées par les pasteurs, de permettre la communion sous les deux espèces, de modérer

1. Le texte du *Consilium ad Gallos* de Mélanchthon a été publié dans le C. R., t. II, p. 741 et suiv. mais sous trois formes différentes : 1° le texte remis à du Bellay ; 2° deux textes altérés et qui circulaient en Allemagne. Le texte envoyé à du Bellay est celui qui figure dans le fonds Dupuy de la B. N. Il fut remis avec des retouches aux théologiens de Paris et publié sous cette forme par d'Argentré, I, p. 381 et suiv.

2. Heine, *Briefe an Kaiser Karl V*, Berlin, 1848, p. 434.



le caractère de l'obligation pour les commandements de l'Église, ceux, du moins, de droit positif. Les cardinaux avaient également envisagé, et la restriction du nombre de fêtes, et les tempéraments à apporter à la rigueur du jeûne[1]. — Il est presque certain, qu'à Marseille, François I[er] avait obtenu de Clément VII des concessions analogues[2]. En les promettant à son tour aux protestants, du Bellay ne risquait guère d'être démenti.

Mélanchthon et Bucer devaient connaître ces dispositions. Aussi bien, dans la réforme disciplinaire, s'en remettent-ils au pape du soin de décider. « Elle est tout entière, écrira Mélanchthon, entre ses mains. » Ils se bornent à faire connaître leurs préférences. — S'ils repoussent le maintien du célibat ecclésiastique, ils acceptent les usages des Orientaux. « On pourrait même établir en règle, écrit Mélanchthon, que seuls les prêtres non mariés pourraient être admis aux dignités souveraines. » — Pareillement, dans la question des monastères, un compromis peut s'établir. L'institution sera maintenue, à deux conditions cependant. La première est que la contrainte des vœux perpétuels soit abolie. Les vœux doivent rester libres ; « cette dispense, ajoute Bucer, délivrerait l'Église de bien des scandales ». La seconde, que parmi les couvents ainsi conservés, beaucoup soient organisés « en écoles de formation sacerdotale ». Ainsi réformés, les ordres monastiques pourraient garder « leurs règles, leur habit », leur patrimoine. Mais on aurait rétabli dans l'Église leur rôle intellectuel et religieux, en sauvant le principe de la liberté chrétienne. — La question des observances est plus facile à régler encore. Nos réformateurs acceptent

1. Friedensburg, *Aktenstucke über das Verhalten der römischen Kurie*, Rome, 1900. Propositions du cardinal de S. Sixte, Cajétan (p. 18).

2. Herm., III, n° 469, Myconius à Vadian (mai 1534). Récit d'un entretien de G. du Bellay et de Clément VII. « Locutum sese cum ipso Pontifice... Massilia... ac multa de concilio, concordia ecclesiastica, deque abrogandis quibusdam quæ parum circumspecte longus abusus invexit. »

le jeûne comme une pratique salutaire. Ils demandent simplement qu'il ne soit plus imposé comme une contrainte, mais proposé comme un conseil.

Si l'entente sur la réforme disciplinaire semblait possible, combien plus, aux yeux de Mélanchthon, devait-elle se faire sur la liturgie et sur le culte! « Choses en elles-mêmes indifférentes », disait-il. Et Luther, lui-même, n'avait-il pas reconnu la nécessité de ménager les usages populaires, de ne toucher qu'avec mesure aux formes habituelles de la piété? Sa messe allemande n'avait-elle pas gardé une foule de rites de la vieille religion? — Ici, son disciple accordait à peu près tout. « En ce qui concerne les rites, le costume ecclésiastique et autres actes rituels, écrit-il dans le *Conseil*, l'union sera facile à établir si on se met d'accord sur la doctrine. Cet accord obtenu, comment pourrait-on se séparer d'usages admis par le reste de l'Église? Le monde ne peut se passer de cérémonies. Ce serait d'un esprit chagrin de préférer les nouvelles à celles qui ont possession d'état. » Bucer ne pensait pas différemment. Il se déclarait prêt à consentir aux « cérémonies pieuses », pourvu qu'elles ne fussent point contraires aux préceptes évangéliques. Que demandait-on en effet? Que les prières et les chants liturgiques fussent plus directement empruntés à l'Écriture, surtout aux Psaumes. Mais cette revision, le parti réformiste n'était-il point lui-même prêt à la réclamer? A Rome, avec l'agrément de Clément VII, en 1532, le cardinal Quiñones avait entrepris la correction du missel, et remplacé un certain nombre de prières ou d'hymnes par des fragments du Psautier. Il ne semblait pas non plus que le nombre de fêtes fût considéré comme intangible[1]. Les modérés des

1. Le concile de Bourges avait, nous l'avons vu, en 1528, réclamé déjà leur diminution. Dans les avis donnés en 1531 par les cardinaux, le cardinal d'Ancône reconnait également que, pour un certain nombre de fêtes, « posset dari potestas ordinariis locorum in Alemania, quod... possent dispensare ». Friedensbourg, p. 21.



deux partis ne désespéraient donc point que la réforme du culte dût se faire d'un commun accord, et que le concile, une fois assemblé, ne réussît à résoudre les conflits.

Autrement graves étaient les divergences doctrinales. Mais les auteurs du *Conseil* estimaient qu'elles n'étaient point irréductibles, à certaines conditions et par certaines concessions.

On peut dire que sur la question initiale, soulevée vingt ans plus tôt par Luther, l'antagonisme violent des premiers jours s'était bien adouci. Ce n'était point tant les doctrines sur la justification par la foi, la gratuité du salut qu'avait condamnées la bulle de Léon X que la conception même à laquelle Luther les rattachait, cette théologie du péché qui rejetait tout acte bon de la nature, et proclamait la nécessité du mal comme le mécanisme de la grâce. Que ces « paradoxes », comme les appelait Érasme, vinssent à disparaître, le principe du luthéranisme se ramenait peu à peu à la conception augustinienne. Cette évolution, Mélanchthon l'avait faite. Sous l'influence de l'humanisme, sous l'expérience des événements, il avait senti le besoin de revenir à des notions plus justes de la nature humaine, de la loi morale, du pouvoir relatif de l'homme pour le vrai comme pour le bien. Ces tendances l'avaient conduit peu à peu à restaurer l'aristotélisme si violemment combattu par Luther, et par lui-même aussi, en 1521. Dès 1529, il avait fait imprimer les deux premiers livres de l'*Éthique*, avec les scholies, et, en 1532, le 3e et le 5e livre (celui précisément où se trouve la théorie de la justice). Entre temps, en 1530, il avait commenté le traité *des Devoirs* de Cicéron [1]. Le moralisme de la philosophie antique reprenait donc sa place dans l'enseignement de Wittenberg, et, en 1535, Mélanchton pouvait écrire au chancelier de Bavière, Eck : « Tu juges avec raison qu'il est de l'intérêt public qu'Aristote soit conservé, soit enseigné dans

1. C. R., XVI, p. 1 et suiv.



les écoles... Sans lui, on ne peut garder la pure philosophie, et même nous n'avons aucune bonne méthode pour enseigner ou pour apprendre [1]. » — Or, avec le moralisme philosophique, c'était aussi la doctrine de la liberté et des œuvres qui se réintégrait dans la théologie.

Conséquence nécessaire que Mélanchthon ne repoussait plus. Une nouvelle édition des *Loci* commencée en 1533, parue en 1535, marquait nettement cette évolution intellectuelle. Contre la doctrine du péché invincible et de la justice imputative, le grand théologien reconnaissait la valeur de la loi morale comme l'existence de nos vertus naturelles. « L'observation de la Loi, écrivait-il, crée en nous une justice de la chair qui mérite sa récompense. » Et, pour accomplir cette loi, il acceptait l'idée d'un libre arbitre, si faible qu'il fût. « Nous attribuons à la volonté humaine, dit-il encore, ce que lui attribuent les philosophes, pourvu qu'on ne puisse satisfaire à Dieu par les forces naturelles.... » En tout cas, avec ces principes reparaissaient les idées catholiques de la distinction des péchés, de l'échelle des valeurs et du rôle des œuvres. « Les œuvres de ceux qui sont réconciliés avec Dieu ont une certaine dignité et sont méritoires », ou encore : « Vertus et actions bonnes plaisent à Dieu. Il faut savoir que des récompenses sont proposées aux bonnes œuvres, ou que celles-ci peuvent nous mériter des récompenses corporelles et spirituelles [2]. » C'était singulièrement se rapprocher des doctrines d'Érasme et restituer sa part à l'activité humaine dans le progrès moral comme dans la préparation de notre salut.

Cette évolution se faisait sentir également dans le zwinglianisme, qui, lui, n'avait jamais entièrement sacrifié la valeur de l'être humain. Le 28 janv. 1535, dans un discours prononcé à Zürich, Bullinger n'hésitait pas à attribuer les

1. C. R., II, p. 956.
2. C. R., XXI, notamment p. 279-280, sur la liberté. *Id.*, p. 313. « De dignitate bonorum operum vel de merito. »



progrès de l'indifférentisme à l'abandon de la doctrine des œuvres et à réclamer le retour aux notions traditionnelles de la Providence, du libre arbitre, de la responsabilité et de l'obligation morale[1]. — Ainsi, dans toute la Réforme, en dépit des différences dogmatiques, une même nécessité, un même pragmatisme poussaient les théologiens à rétablir les doctrines que Luther avait si âprement combattues, pour lesquelles il était séparé. Mais, par un mouvement contraire, au moment même où la Réforme évoluait vers le moralisme, nous avons vu comment dans l'Église catholique, le mysticisme se développait. En France, Sadolet, en Italie, Contarini, comme Érasme et Lefèvre, en étaient venus à restreindre singulièrement la valeur des œuvres. Un point de convergence se faisait donc entre les doctrines morales; sur la nécessité de concilier la grâce et la liberté, les œuvres et la foi, la plupart des esprits venaient se rejoindre. Était-il chimérique d'aspirer à des définitions communes? Mélanchthon ne le pensait plus. « La controverse sur la justification s'est adoucie avec le temps, écrivait-il. Parmi les savants, tous sont d'accord sur des questions qui, au début, avaient donné naissance aux plus grandes luttes. »

Ce rapprochement possible entre les doctrines génératrices faisait espérer à Mélanchthon une autre entente, celle relative à l'autorité.

Fossé profond creusé entre le nouvel Évangile et la vieille Église, et que les controverses, les luttes violentes des partis n'avaient fait qu'élargir. Mais, ici encore, les esprits droits s'étaient ouverts à la leçon apaisante des faits. Qu'en Suisse, à Zürich comme à Berne, partout où la Réforme avait pris l'aspect d'un démocratisme religieux, on ne sentît point le besoin, on ne voulût point le sentir, d'une entente avec Rome, cela se comprend. Mais à Wittenberg, les dispositions

1. B. Pub. Berne, B. 7. *Quæ moderatio servanda sit in negotio Providentiae, prædestinationis, gratiæ ac liberi arbitrii* (28 janv. 1535).



étaient autres. La rupture avec le pape n'avait été qu'une conséquence. Que Léon X eût, par impossible, donné raison à Luther contre Tetzel, tous les sentiments du réformateur eussent été changés. Et peu à peu aussi, dans ces Églises luthériennes qui avaient gardé une hiérarchie, les usurpations des princes, une intervention si inouïe, si inconnue des premiers siècles dans le régime ecclésiastique, avaient fait comprendre les services rendus par la primauté à l'indépendance spirituelle. Ces avances, on ne pouvait les attendre de Luther. Elles étaient permises à Mélanchthon. En 1530, il avait admis que la papauté fût à la tête de l'Église universelle. En 1534, il reconnaît que pape et évêques sont une « institution nécessaire[1] ». « Que le pontife romain soit à la tête de tous les évêques, écrit-il, ce n'est point là un sujet de désaccord. Il est nécessaire qu'il y ait dans l'Église un gouvernement qui examine, ordonne ceux qui sont appelés au ministère, qui exerce la juridiction ecclésiastique et se rende compte de la doctrine du prêtre. S'il n'y avait pas d'évêques, on serait obligé de les créer. » Ainsi, sans se prononcer sur la nature même de la primauté, était-il tout prêt à affirmer le devoir de l'obéissance. Bucer n'était pas moins conciliant. Il réclame une réforme qui oblige les prélats à vivre « conformément à l'Écriture et aux canons », mais ne conteste plus leurs titres. Une formule brève condense sa pensée : « Nous ne nous opposons point à ce que le pontife romain et les autres évêques retrouvent leur pouvoir, plus encore, leurs possessions, pourvu qu'ils s'en servent pour l'édification de l'Église ».

De telles déclarations, si différentes des sentiments exprimés par les évangéliques, étaient par elles-mêmes un gage précieux d'apaisement. « Si l'accord est fait sur le reste, ajoutait Mélanchthon, on s'entendra toujours sur le rôle de la

1. C. R., II, p. 119. Mélanchthon à Camerarius (19 juin 1530). « Jurisdictionem totam ... reddo episcopis. » *Id.*, p. 170, à Campeggio (6 juillet).



papauté. » — Mais, sur le reste, l'accord se ferait-il? Et ces questions pendantes, la doctrine des saints et celle des sacrements, n'étaient-elles point précisément celles où les théologiens devaient se heurter sans compromis possible? Cette opposition de fond, Mélanchthon et Bucer ne l'ignoraient point. S'ils ne pouvaient, sans se démentir eux-mêmes, abandonner les principes de leur Église, au moins espéraient-ils les modérer. Et là surtout, entre les deux partis, une transaction leur paraissait nécessaire. Que proposaient-ils?

« Il est certain que les saints prient tous ensemble, dans le ciel, comme, dans cette vie, les hommes prient pour toute l'Église. » — Doctrine fondamentale, commune aux deux partis. — Sans doute. — Prenons garde qu'avec les précisions, les difficultés commencent. Les luthériens, et toute la Réforme d'ailleurs, n'avaient cessé de dénoncer les déviations du culte, les pratiques « superstitieuses », non moins que les abus de la doctrine, la réversibilité des mérites et l'invocation des saints. Allaient-ils céder sur ces articles? Ils n'y songent point. Au fond, ils gardent même cette conviction que le culte des saints est inutile. Ils suggèrent cependant une formule de concorde, et cette formule, ils la demandent à deux idées que les catholiques « peuvent » accepter : la suppression de toute « idolâtrie », le retour à « la tradition primitive ». Que l'on se décide sur ces règles! Les images pourront être gardées. Mais on supprimera tout acte, toute prière et toute offrande qui ressemblent à une « adoration ». Les honneurs rendus aux saints seront maintenus, ainsi que leurs fêtes. Mais on fera disparaître tout culte matériel : les pèlerinages, les vœux, cette croyance qu'ils peuvent agir sur les forces de la nature. Il faut plus encore. « On ne trouve dans les œuvres des Pères aucune trace de leur invocation, ni de leur intercession, mais seulement de leur imitation. » Honorer les saints, ce n'est donc point nous adresser à eux; une commémoration pieuse suffit, et on ne

saurait aller plus loin si on ne veut que le bienfait de la Rédemption du Christ ne soit obscurci dans les âmes. Mélanchthon ajoutait. « Le jour où la pure doctrine du Christ sera rétablie, ces abus tomberont d'eux-mêmes. » C'était en revenir à la position théologique de Luther en 1520. — Était-ce régler la question? Les auteurs du *Conseil* ne le croyaient point, puisqu'ils la renvoyaient à l'examen des docteurs.

Ces solutions provisoires, ils entendaient également les appliquer à la doctrine des sacrements. — Ils avaient admis la confession, se bornant à demander qu'on ne l'imposât pas trop fréquemment aux fidèles, « qu'on ne chargeât pas les consciences chrétiennes par une énumération superstitieuse des fautes, et qu'on leur enseignât d'où vient la rémission des péchés ». — Plus délicate, à coup sûr, était la doctrine de l'Eucharistie. C'est qu'ici, les réformés, Mélanchthon, Bucer eux-mêmes, ne s'entendaient plus. Comment eussent-ils proposé à l'Église un accord qu'entre eux ils n'avaient pu établir. Sur le dogme même, nos théologiens resteront donc dans le vague. Ils parleront de la Présence réelle, sans préciser; ils n'insisteront pas sur les doctrines de la transubstantiation. Seule, la question de la messe passera au premier plan; mais ils sentent bien qu'ici encore, rites et liturgie ne sont que l'enveloppe de la doctrine. « A mon avis, écrit Mélanchthon, il n'y a que cette cause de difficile [1]. » Aussi bien ne prétendent-ils point se prononcer. Mais, sous réserve d'un examen par le concile, ne peut-on convenir de certains articles? Quel inconvénient, par exemple, à réduire le nombre des messes privées? (Elles n'existent point dans l'Église grecque.) Pourquoi le pape ne permettrait-il point la communion sous les deux espèces? (Le privilège a été accordé aux Bohémiens et on y songe en effet.) Et en réponse à ces con-

1. Sur la question du canon de la messe, l'avis du Cajétan, dans la consultation de 1531, est qu'aucune concession n'est possible, G. Friedensburg, p. 18.



cessions, sera-t-il impossible de s'entendre sur la définition du « sacrifice »? Bucer va jusqu'à admettre (il avait été dominicain) que la doctrine de saint Thomas peut servir de point de départ à une controverse. En tout cas, c'est la forme même de la messe qui peut être maintenue. Et, en vérité, garder ces apparences, n'est-ce point déjà travailler à l'unité?

Tels étaient les articles du « Conseil », simple projet d'ailleurs destiné à une conférence entre les docteurs des deux Églises. En résumé, au concile général seul devait appartenir le dernier mot. — Mais de ces propositions de Melanchthon et de Bucer, un fait se dégageait. Il y avait dans la Réforme même tout un parti désireux de la paix, prêt à l'union, si l'union était possible; et, dans ce parti, l'idée d'une entente avec Rome, d'une reconnaissance de la primauté de Rome, n'effrayait plus les esprits. Le mémoire se terminait par une parole d'optimisme. « Peut-être, écrivait Mélanchthon, quelqu'un dira-t-il que nous rêvons la cité de Platon, quand nous décrivons ainsi la pureté de l'Église? Je n'agis point pour enlever tout vice des choses humaines : je ne cherche que les remèdes pour adoucir ces discordes, et ces remèdes sont possibles, si le pape et les rois veulent les appliquer. »

Le premier effort de la politique française avait, en partie, réussi. La discussion pouvait s'ouvrir sur les mémoires de Mélanchthon et de Bucer. A ce moment même, un incident imprévu allait interrompre ces tentatives et compromettre ces résultats.

III

Le rapprochement des Églises souhaité par les réformistes et les luthériens modérés avait été froidement accueilli par les zwingliens. Mais il y avait dans la Réforme tout un



parti plus obstiné encore à le combattre : ce groupe de réfugiés français qui s'était formé auprès de Farel. Pour ceux-ci, aucune transaction possible. Leur haine implacable contre l'ancien culte n'admettait qu'une issue à la lutte : l'écrasement de la papauté. A tout prix, il fallait donc empêcher un accord de s'établir. Et le moyen est trouvé. Il n'est qu'à réveiller, par une provocation retentissante, les querelles religieuses qui s'assoupissent, qu'à insulter aux croyances du roi et de la nation. Ce sera aussi ramener l'ère des supplices. Qu'importe! si on jette entre les négociateurs les corps sanglants des victimes. — En octobre 1534, comme un coup de foudre, éclate l'affaire des Placards [1].

Dans la nuit du 17 au 18, des « escripteaulx » sont affichés dans les carrefours de Paris, dans quelques-unes des principales villes du royaume, à Orléans, Rouen, Tours, Blois, jusque sur les portes de la chambre du roi, à Amboise. Ce qu'étaient ces affiches, qu'on en juge au titre! *Articles véritables sur les horribles, grands et importables abus de la messe papale inventée directement contre la Saincte Cène de notre Seigneur, seul médiateur et seul sauveur Jésus-Christ.* Et de la violence du ton, qu'on se rende compte à quelques extraits! On ne peut plus « endurer... ceste pompeuse et orgueilleuse messe papale par laquelle le monde... est et sera totalement désolé, ruiné, perdu et abysmé ». C'est une « séduction » du peuple. Le Christ n'est pas « en la messe, ou au sacraire, ou en la boite ou en l'armoire, mais au ciel ».... « Les sacrificateurs aveugles ont, en leur frénésie, enseigné qu'après avoir soufflé ou parlé sur ce pain... Jésus-Christ y est caché et enveloppé, qui est doctrine des diables.... » Or, par la messe « la prédication de l'Évangile est rejettée et empeschée, le temps est occupé en sonneries, hurlements, chanteries, vaines cérémonies, luminaires, encensement, desguisement, et telles

1. On peut consulter sur cette affaire Bourrilly et N. Weiss. *Jean du Bellay, les protestants et la Sorbonne. — L'affaire des placards* (B. P. F., avril 1904).



manières de sorcelleries[1]. » — Ce pamphlet était l'œuvre d'un ministre de Neuchatel, Marcourt, poussé peut-être par un certain nombre de réformés de Paris[2]. A coup sûr, rien ne devait mieux émouvoir les pouvoirs publics et le peuple que cette suite d'insultes. On devine la stupeur et la colère. Ce fut une explosion. Le roi ne se hâtait point de rentrer à Paris. Mais les corps du royaume n'avaient point attendu son retour pour agir.

Le lundi 19 octobre, la chambre des vacations décidait que ses membres se rendraient le jeudi suivant à la Sainte Chapelle, avec le bois de la vraie Croix « pour prier Dieu qu'il luy plaise entretenir l'intégrité de son Église, et que correction soit faicte des scandaleux et héréticques placars ». Une autre procession devait être faite le 26 par les paroisses; cérémonies expiatoires qui n'étaient que le prélude des mesures de répression. Le 24, un cri public avait averti les Parisiens que « s'il y avoit personne qui sceut enseigner celuy ou ceulx qui avoient fisché lesd. placars... il leur seroit donné cent escus. Ceulx qui se trouverroient les receler seroient bruslez[3]. » Les poursuites commencèrent aussitôt. « On prent les librayres ou imprimeurs », écrit un témoin, et tous les suspects[4]. Le 16 novembre, il y a déjà 200 personnes incarcérées. Dans le trouble général, la justice a saisi pêle-mêle des hommes de loi, des libraires, des marchands, des artisans, des gens d'église, des jeunes gens et

1 Le texte des placards a été conservé par Crespin, *Histoire des Martyrs*. Il a été réimprimé dans *la France protestante*, t. X, n° 1, et analysé dans l'étude de MM. N. Weiss et Bourrilly. L'attribution à Ant. Marcourt n'est plus contestée.

2. A Rouen, les placards furent affichés en octobre et en janvier 1535. — Cf. Oursel, *la Réforme en Normandie, Les placards de Marcourt à Rouen*... Bull. hist. et philol., 1911. — D'autres placards furent affichés à Paris, le 13 janvier 1535, « pareils aux premiers ou plus exécrables ». — Cf. Bourrilly, art. cit. p. 118.

3. A. N., X[1a] 1537, f° 503 v° et 504. — *Bourgeois de Paris*, p. 358.

4. *State papers*: Henry VIII, vol. 86, p. 87. Sur les poursuites à Rouen, cf. Oursel, art. cit.

des femmes, au hasard des clameurs de la rue, des indications d'un voisin, des propos d'un imprudent. Les premières condamnations étaient déjà prononcées, et Paris allait revoir le spectacle des victimes que les lois et les mœurs sacrifiaient à l'unité de religion.

La série s'ouvre avec un paralytique, Barthélemy Milon. Déjà arrêté, puis relâché en 1533, Milon est repris et, le 13 novembre, conduit au bûcher. Le lendemain, c'est un riche drapier, Jean du Bourg; le 16, un imprimeur, le 17, un tisserand, le 18, un maçon, le 20, un libraire, le 4 décembre, un jeune homme sont suppliciés. Cette première fournée avait été l'œuvre directe du Parlement. Mais le chancelier venait de renseigner le roi et de lui envoyer le « rôle » des prisonniers[1]. Le 9 décembre, des instructions arrivèrent à Paris. Le souverain blessé dans sa foi, dans sa dignité, contrarié dans ses desseins, se montrait impitoyable. « On ne sçauroit me faire chose plus agréable, écrivait-il, que de contynuer en sorte que cette mauldicte et abominable secte ne puisse prendre pied ni racine en mon royaulme[2]. » Quelques jours après, rentré dans sa capitale, il allait lui-même organiser les poursuites. Le 21, des lettres royales instituaient une commission de douze membres pris dans le Parlement, pour instruire les procès; une sous-commission particulière devait juger les officiers de la cour, suspects eux-mêmes[3]. Pour donner enfin l'exemple d'une réparation publique, François ordonnait pour le 21 janvier 1535 une procession solennelle. Le roi, la reine Éléonore, trois cardinaux, vingt archevêques et évêques, les ordres mendiants, le clergé, les collèges, le Parlement, la Chambre des Comptes, les échevins, les bourgeois et une foule immense devaient faire escorte au Saint Sacrement porté à travers les rues et les places tendues de Paris, depuis Saint-Germain-l'Auxerrois jusqu'à

1. Bourrilly, p. 110 et suiv.
2. Le roi au chancelier, B. N., Dupuy : 486, f° 81.
3. A. N., U. 446, f° 158, 159.



Notre-Dame. A l'issue de la cérémonie, le roi, recevant à l'évêché les corps d'État et les ambassadeurs, jurait de poursuivre les coupables et de faire rentrer son royaume dans le devoir [1].

C'était donc le retour à la politique de violences. Le soir même de la procession, les potences avaient été dressées. Six condamnés furent livrés aux flammes, à la Croix du Trahoir et aux Halles. Le 23, c'était une femme, une maîtresse d'école, pendue à un gibet et « laissée cheoir au feu toute vive ». Le même jour, une prise de corps était décernée contre les fugitifs. Soixante-treize personnes étaient citées à comparaître, et parmi elles des hommes d'église comme Caroli, les augustins Berthault et Courault, des écrivains comme Marot, Cordier, l'imprimeur Simon du Boys, le célestin Nicole Méret, qui avaient jugé prudent de se cacher dans les provinces ou de passer la frontière [2]. Le 15 février 1535, un autre marchand considérable, agent de Farel, Etienne de la Forge, est brûlé. Le 18, un maçon et un écolier subissent le même sort. En mars, c'est le tour d'un chantre de la chapelle du roi. Les supplices se continuent jusqu'en mai, où, le 5, trois autres « luthériens » sont encore brûlés à Paris, pendant qu'à Rouen et à Chartres les juges royaux usent des mêmes rigueurs [3].

Ainsi, plus de vingt victimes à Paris [4], près de 200 bannis

1. G. du Bellay a écrit un récit de cette procession qui nous a été conservé (B. N. Dupuy : 76, f° 158 et suiv. — Bourrilly et N. Weiss, art. cit., p. 118 et suiv. — Cf. *State papers*, Henry VIII, vol. 89, p. 151. « Toutes les juridicions de Paris ont esté et sont encore empaichés pour faire les procès de ces meschans heretiques. »

2. Cette liste de proscription nous est arrivée dans un double texte : la *Chronique du Roy François Ier* (Guiffrey), et un manuscrit de la B. M. Soissons. M. Bourrilly en a fait une étude critique.

3. *Bourgeois de Paris*, p. 379 et suiv. « Exécutions des susd. hérétiques, facteurs et attacheurs desd. placars et autres leurs complices ».

4. D'après Érasme, le nombre des victimes s'éleva à 24. Ce chiffre est confirmé par d'autres documents. D'après le *Bourg. de Paris*, il y eut jusqu'au 5 mai, 25 victimes.

ou fugitifs dont les biens sont confisqués, sans compter les suppliciés ou incarcérés en province, telle était la liste funèbre dont les auteurs des Placards avaient été les premiers artisans. La répression avait été horrible. Il semblait que la cruauté du supplice pût seule effacer l'énormité du blasphème. Quelques-uns de ces malheureux, torturés avant la mort, avaient eu la langue percée ou le poing coupé; d'autres avaient été livrés vivants aux flammes. Le 17 mai 1535, le nonce écrivait à Paul III : « A Paris, on brûle des luthériens et, il y a dix jours, on en a brûlé trois, parmi lesquels un Flamand qui n'a pas voulu baiser la croix ni reconnaître ses erreurs; il fut rôti tout vif et peu à peu [1] ». Quelle impression ces barbaries allaient-elles faire sur l'Europe? Et, dans ce déchaînement de passions, quelle occasion inespérée pour les intransigeants de faire triompher la cause? Dès le 24 novembre 1534, les théologiens avaient demandé, dans une assemblée de l'université, le retour de deux des leurs, Leclerc et Picard. D'autres voix dénonçaient le roi d'Angleterre, comme complice, et réclamaient l'abandon des alliances protestantes [2]. Pour en finir, le parti extrême se flattait d'atteindre le mal à sa source : cet art nouveau qui, par le livre sème l'erreur, par les libraires, multiplie le livre. Le 13 janvier 1535 avait paru un édit prohibant, jusqu'à nouvel ordre, toute impression [3]. Mais devant les protestations des lettrés, François Ier avait fini par réfléchir. Le 26 février, l'interdiction fut levée. Le roi se bornait à demander au Parlement d'établir une liste de vingt-quatre libraires parmi lesquels douze seulement seraient autorisés à imprimer les ouvrages « aprouvez », à Paris et « non

1. A. V. Nunz., Gall., f° 161 (17 mai 1535).

2. *State papers*, Henry VIII, vol. 89, p. 151. « On a voulu... sousteair que le roy d'Angleterre en est.... »

3. *Cat. des Actes de François Ier*, III, n° 7461. Dolet fait allusion à cet édit dans un passage des *Commentaires*, p. 266. Il ajoute : « Consilium fractum est sapientia atque prudentia G. Budæ et J. Bellæi episcopi parisiensis ».



ailleurs [1] ». C'était trop encore. Après avoir supplicié les hommes, allait-on donner la question à la pensée? Discréditer la France, en violentant la liberté intellectuelle?

Ces sentiments se faisaient jour, à mesure que réformistes et modérés parvenaient à se reprendre. Cette tragédie les avait surpris et consternés. Absents de Paris, dispersés, isolés, les chefs du tiers parti n'avaient pu rien empêcher. Tout au plus avaient-ils flétri les « fous » qui avaient déchaîné cette tourmente. La reine de Navarre s'était hâtée de couvrir ses protégés, en rejetant sur les sacramentaires (ce qui était vrai) la responsabilité des placards. Son poète favori, Marot, dans l'épître au roi écrite de Ferrare, avait également protesté contre « le scandale ». Mais aussi vive était la réprobation des luthériens modérés. Ils craignaient à la fois pour leurs amis fixés à Paris et pour leurs projets d'entente. « Nous avions la meilleure et la plus belle des situations, écrivait le 6 mars 1535, Sturm à Mélanchthon. Nous venons de tomber par le fait des plus ineptes des hommes dans une période de calamité et d'angoisse. » « Ces furieux... par les plus sottes et les plus séditieuses raisons ont troublé le royaume et le pays. [2] » — En fait, le but cherché était atteint. Quelles que fussent les précautions prises par les pouvoirs publics de ménager les écoliers ou négociants d'Allemagne établis à Paris, ceux-ci ne s'étaient plus trouvés en sûreté. Gesner avait dû fuir à Strasbourg, avec l'appui du vicaire général de Paris, René du Bellay. Un autre Allemand, le libraire Weintgartner l'avait suivi. Le nombre de ces fugitifs eût été plus grand encore si Guillaume du Bellay et l'évêque de Paris n'étaient énergiquement intervenus pour assurer aux étrangers une protection efficace [3].

1. A. N., X[1a] 1538, f° 113 v° (26 févr. 1535).

2. Herm., III, n° 498. — Il ajoute : « Eam occasionem (de la paix) homines furiosi prope nobis abstulerunt ».

3. Brewer, t. VIII, n° 429. Chapuys à Charles V (23 mars 1535). Il l'informe que le roi a donné l'ordre que tous les Allemands emprisonnés dans le royaume fussent délivrés.



Mais on devine le retentissement douloureux que ces rigueurs avaient eu en Suisse et en Allemagne. Dès le 10 janvier 1535, Mélanchthon les signalait à Camerarius. Le 13 mars, il écrit encore à un de ses amis : « En France on procède avec une cruauté sauvage contre les hommes savants et pieux [1] ». — Dans ces conditions, tout espoir de concorde semblait devoir être abandonné.

IV

Les modérés ne renonçaient point cependant à leur œuvre, et tandis que Mélanchthon et Bucer poursuivaient entre leurs Églises le projet d'union, du Bellay et ses amis s'employaient à l'apaisement.

Il fallait d'abord que la politique royale se disculpât. L'habile diplomate était retourné en Allemagne, en janvier, pour faire signer aux princes de Saxe, de Hesse et de Bavière un nouveau traité avec la France [2]. Il portait également un manifeste du roi à la diète. Après s'être défendu de l'accusation de favoriser le Turc et d'entraver la réunion du concile, François abordait nettement l'affaire des Placards. Il les montrait concertés, rédigés par ces « sacramentaires », ces « anabaptistes » aussi détestés des luthériens eux-mêmes que des catholiques. Ces hommes étaient coupables d'une sédition ; en les frappant, le roi n'avait fait que défendre l'ordre. « Si parmi eux, ajoutait-il, s'étaient trouvés des hommes de sang germanique, certes ! il eût fallu leur appliquer la même loi ; mais il m'a été très agréable de constater que personne de votre pays n'a été découvert parmi ces criminels, ni même parmi les suspects et les gens qui ont pu être mêlés à cette mauvaise affaire.... La Cour, les marchés, toutes les

1. C. R., II, p. 822, *Id.*, p. 866.

2. Traité du 28 janvier signé à Augsbourg. *Cat. des Actes de François Ier*, III, n° 7484.



places du royaume sont ouverts aux Allemands[1]. » — Plaidoyer habile, qui traduit sur l'ordre de l'électeur de Saxe, largement répandu dans les villes de l'Empire et les cantons helvétiques allait justifier le maintien des alliances. — Déjà les faits confirmaient ces déclarations. Dès avril 1535, les Allemands en fuite commençaient à rentrer en France. A la suite des renseignements envoyés par le nonce, il semble bien qu'à son tour Paul III se soit décidé à intervenir[2]. En juin, le roi invitait le Parlement à ne plus procéder contre les luthériens « en telle rigueur[3] ». Le 16 juillet, l'édit de Coucy allait enfin terminer cette tragique période. Les poursuites contre les novateurs étaient suspendues; les fugitifs pouvaient rentrer en France, à la condition d'abjurer leurs erreurs dans le délai de six mois. Seuls, de cette amnistie restreinte les sacramentaires étaient exclus[4]. — Une nouvelle détente s'opérait ainsi dans le royaume. Mais les conseillers du roi y voyaient plus encore que le bienfait de la paix, un moyen de rétablir les négociations religieuses. Et cette fois, il s'agissait d'un acte décisif. Dès le mois de février, le parti réformiste avait suggéré au roi un projet hardi : faire venir Mélanchthon et Bucer à Paris.

François n'eut aucune peine à se décider. Il s'était fait renseigner sur Mélanchthon, ses doctrines, sa vie, son caractère. Il espérait, plus heureux qu'avec Érasme, l'attirer dans

1. Le manifeste est publié dans Herm., III, n° 492. — La traduction allemande qui reçut une grande diffusion, se trouve dans C. R., II, p. 828. Elle fut faite par Mélanchthon.

2. L'intervention de Paul III, bien que nous n'ayons pas la lettre, est affirmée pas plusieurs écrivains bien informés; non seulement par le *Bourgeois de Paris*, mais par Sturm que les du Bellay tenaient au courant de la politique religieuse. Herm., III, p. 311. « Omnino improbat illam suppliciorum crudelitatem et de hac re dicitur [literas] misisse. » Érasme confirme le renseignement.

3. Bourrilly, art. cit. p. 140.

4. Isambert, t. XII, p. 405. Il devait être complété par les lettres de Lyon (31 mai 1536) qui supprimaient l'exception précédemment maintenue contre les sacramentaires.



notre pays. Sa présence à Paris ne serait-elle pas le meilleur gage de la concorde? — Dès la fin de février, Sturm était prié d'amorcer les pourparlers. Le 6 mars, il écrivit à Mélanchthon, puis, quelques jours après, à Bucer[1]. Un envoyé spécial, Barnabé de Voré, seigneur de la Fosse, fut chargé de porter les lettres. Voré quitta Paris sans retard; il se rendit d'abord à Strasbourg, et y séjourna quelque temps, sans pouvoir décider Bucer. Il arrivait à Wittenberg vers la fin d'avril ou au début de mai, pour remettre à Mélanchthon l'appel officieux qu'il avait mission de commenter et d'appuyer.

Le grand théologien fut d'abord surpris. « Je ne vois pas bien, écrivait-il à Bucer, le 9 mai, ce qu'on attend de moi. Si l'entretien que l'on me demande n'a pas pour but d'étouffer la vérité, je ne refuse pas de venir. Si, au contraire, sous ce prétexte, on ne travaille qu'à la détruire, il ne m'est pas difficile de juger ce que je dois faire[2].... » Les lettres mêmes qu'il recevait de Paris ne laissaient pas que de l'émouvoir. Il savait que les supplices continuaient. Le 22 avril, il avait cru devoir s'adresser à l'évêque en le suppliant d'intervenir[3]. Cette attitude du pouvoir royal n'était-elle point l'indice d'un parti pris absolu contre les réformes? Il répondit donc à Sturm sans s'engager. « Il y a une préoccupation qui me hante, je dis plus, qui m'étreint. Je doute de pouvoir servir à quelque chose. » Il souhaitait que Sturm le rassurât, que l'aimable humaniste vînt même le rejoindre, ainsi que Bucer, à Augsbourg ou à Tübingen. En tout cas, il le suppliait de discuter, de peser mûrement avec ses amis, « non, disait-il, ce qui me convient le mieux, mais ce qui peut être utile à la France, comme à l'Église[4] ». A la fin de mai, les instances de Sturm s'étaient faites plus

1. Herm., III, nos 498, 499.
2. C. R., II, p. 873.
3. *Id.*, *ibid.*, p. 869.
4. *Id.*, *Ibid.*, p. 874.



pressantes. Assuré alors d'une adhésion, le 23 juin, François se décidait à écrire à Mélanchthon et à l'inviter directement [1].

A cette lettre caressante, enveloppante, telle que François savait les écrire, s'étaient jointes les instances de l'évêque de Paris. A son tour, Langey écrivit le 9 et le 13 juillet pour envoyer à l'illustre voyageur les garanties qu'il réclamait. Qu'avait-il à craindre? Il venait à l'appel, sous la protection du roi, et Langey se faisait fort d'un accueil enthousiaste. Le gouvernement royal désirait seulement que l'entrevue restât secrète; seul moyen de permettre au roi de travailler utilement à la réforme de son Église. Tout d'ailleurs était prévu, jusqu'à la nécessité d'un interprète (Mélanchthon ignorait le français). La Fosse qui repartait pour l'Allemagne avec ces lettres devait régler les derniers détails du voyage.

Dans le parti réformiste, la joie avait été très vive. Il semblait qu'on touchât au terme. « Tu auras, écrivait J. du Bellay à Mélanchthon, le consentement de tous les gens de bien.... Si tu peux échanger des idées avec le roi, ce qui est proche, il n'est rien que nous ne puissions espérer de l'entrevue [2]. » Ce n'était point seulement à Paris que régnait l'optimisme, mais à Rome. Cette fois, les négociations officielles étaient conduites avec ses encouragements.

Dans celles de 1534, Clément VII n'avait pu voir qu'un expédient destiné à éviter le concile; Paul III, pape réformiste, pape religieux, les souhaitait, lui, comme un moyen de le préparer. Avec une souplesse admirable, notre diplomatie s'était hâtée d'entrer dans ces vues. Elle allait donner aux projets d'entente cet autre aspect. Si le roi obtenait des luthériens la reconnaissance de l'autorité papale, quelle promesse de succès pour le concile! Et si la France rendait ce service à la papauté, quel titre à sa faveur! — Cet échange d'idées avait commencé dès l'arrivée du nonce, Rodolfo di Carpi (7 fév. 1535). Carpi avait pour instruction d'enlever notre

1. C. R., II, p. 879.
2. *Id.*, *ibid.*, p. 881.



adhésion. Le 14, François s'empressa de la donner, en ajoutant « qu'il lui paraissait utile d'obtenir d'abord des peuples de Germanie quelque déclaration [1]... ». Ces confidences s'étaient précisées, le 23, dans une seconde entrevue. Le roi avait communiqué au nonce les nouvelles d'Allemagne, en faisant prier le pape de les tenir « très secrètes », et il s'était découvert sur le dessein d'appeler Mélanchthon [2]. Le nonce, surpris, avait écouté avec réserve, soupçonnant dans ces négociations une intrigue politique. Mais, à Rome, l'approbation était complète. Le 13 mars, le secrétaire du pape écrivait à Carpi : « Sa Sainteté loue extrêmement le roi, comme il en a eu l'idée, de vouloir entraîner la majorité du peuple allemand à quelque bonne délibération et de faire venir Mélanchthon à Paris, pour préparer, faciliter l'examen des questions qui seront portées devant le Concile.... Toutes les ententes utiles que le Très Chrétien pourra avoir avec l'Allemagne, seront très agréables au Saint-Père [3]. » — A la fin de juin, J. du Bellay informait Mélanchthon que les articles envoyés au roi seraient communiqués à Rome. Il allait les porter lui-même, comme cardinal, au début de juillet, après avoir reçu des instructions précises pour traiter avec le pape la grande affaire du rapprochement [4].

1. A. V. Nunz., Gall., I, f° 84. « Prima si venisse a quello, si potesse tirare la maggior parte di quei populi di Germania ad qualche declaratione. »

2. *Id.*, f° 97. « Mi ha mostrato li capituli che ha havuti da lutherani. »

3. *Id.*, f° 3. Le secrétaire du pape au nonce. Réponse à la dépêche du 27 février. — Le 25 mars, nouvelle lettre envoyée au nom du pape. « Tutti gli ufficii ch'el christianissimo potria fare tanto con la natione tedesca, quanto in ogni modo, per disponere la materia, li saranno acceptissimi » (*Id.*, f° 9).

4. *Mémoires des principaulx poinctz et propoz que le cardinal du Bellay aura à tenir de la part du Roy à nostre Sainct-Père*, Corbie, 24 juin. — B. N. Dupuy : 357, f° 7. — M. Bourrilly a longuement étudié cette mission de du Bellay dans ses articles, *le Cardinal Jean du Bellay en Italie*, Rev. ét. Rabelaisiennes, 1907.



V

Mélanchthon ne vint pas.

Il avait cru pouvoir compter sur l'autorisation de son souverain. Il se heurta à un refus. Le 18 août, l'électeur écrivait au roi de France pour l'excuser, pour s'excuser lui-même. La nécessité de retenir le maître à l'université de Wittenberg, alors privée d'un certain nombre de ses docteurs, lui paraissait un motif suffisant[1]. En réalité, il obéissait à des raisons plus graves. Ces pourparlers, ces concessions avaient ému la majorité des Églises luthériennes; les princes devaient tenir compte de cet état d'esprit. Et surtout, les avances de l'Autriche avaient fait entrevoir à l'électeur une autre politique. Pour défendre la liberté de leur foi et de leurs États, les confédérés avaient dû s'appuyer sur la France. S'ils obtenaient de l'empereur la reconnaissance de leurs droits, était-il nécessaire de s'unir à l'étranger? Au moment même où le duc de Saxe se disposait à partir pour Vienne, n'eût-ce point été une faute grave de se prêter à un rapprochement trop étroit avec la France? Mélanchthon avait fini par se résigner, non sans tristesse[2]. Il avait été très affecté de la réponse de son souverain. « Le duc a été très dur à mon égard », avouait-il à du Bellay, et il avait écrit dans le même sens à Luther. Peut-être espérait-il que la tentative ajournée serait reprise. — Un autre effort devait être tenté, en effet, mais sans qu'il y prît part. — Troisième et dernière intervention de la politique française pour accorder les religions.

Ces mécomptes successifs étaient des symptômes graves.

1. C. R., II, p. 905. L'électeur au roi (18 août 1535).

2. *Id., ibid.*, p. 915. « Nunquam sensi asperiorem principem ». — Luther se fait dans une lettre à Jonas (27 août) l'écho de ces doléances. Il sait : « Philippum vehementer perturbatum iri tam severis litteris ». Enders, X, n° 2299.



Le petit cercle des du Bellay ne s'était point cependant résigné à un échec. Il fallait reprendre contact. Mais avec qui? sinon avec le théologien le plus modéré, le plus ardent à la cause de la paix, après Mélanchthon, Bucer. Bucer n'avait cessé d'être tenu au courant des pourparlers engagés. Dès que la nouvelle du refus de l'électeur fut connue, Sturm, toujours infatigable, écrivit à Strasbourg (20 août). Bucer répondit par une longue lettre qui traçait un plan de conduite [1]. — Non, il ne fallait pas désespérer de la paix. Mais le meilleur moyen de la conclure était que le roi s'adressât directement aux princes. Les confédérés devaient tenir leur diète à Schweinfurth, le 28 octobre. Pourquoi la France n'y enverrait-elle point un « orateur »? Il suffirait de faire connaître aux États les intentions réformatrices du roi, de demander aux plus influents de ces princes, l'électeur, le landgrave, le duc de Lunebourg, comme à quelques-unes des villes, Strasbourg, Ulm, Constance, l'envoi de délégués à une conférence. Peut-être Mélanchthon, cette fois, y viendrait-il. En séparant avec soin la question religieuse de la question politique, n'entraînerait-on pas l'adhésion des protestants? — Ces conseils devaient être entendus. La lettre de Bucer avait été communiquée au roi et à du Bellay. Le 20 novembre, Langey repartait pour l'Allemagne, chargé de rejoindre à Smalkalde les membres de la diète qui allait s'ouvrir [2].

Il fallait se hâter. Les événements se déroulaient vite. Depuis juillet, le nonce, Vergerio, parcourait l'Allemagne pour obtenir les adhésions au concile. Vergerio avait eu une entrevue avec Luther. Il travaillait habilement à se concilier les princes et ses démarches étaient appuyées par l'empereur, qui, revenu victorieux de Tunis, s'apprêtait à conférer avec le pape. D'autre part, Henry VIII s'agitait.

1. B. N., Dupuy : 424, f[os] 59-63. — Bourrilly la cite et la traduit. B. P. F., 1900, p. 479.

2. Herm., III, n° 531. Sturm à Bucer (18 nov. 1535).



Il essayait d'établir avec les confédérés des rapports étroits, cimentés par la haine commune de Rome; et peut-être songeait-il à supplanter la France dans son rôle de protectrice[1]. Le 2 décembre, du Bellay écrivait de Lorraine aux membres de la diète pour les instruire de son arrivée. Vers le milieu du mois, il était à Smalkalde et entamait les négociations.

A la diète, il avait l'ordre de rappeler les services rendus, et d'obtenir l'assentiment des princes au projet de conférence. Ainsi, tout en parlant du concile « vraiment universel et libre », avait-il pour mission secrète de le combattre. La France restait irréductible sur sa politique, et, malgré les assurances données à Paul III, elle encourageait les défiances des luthériens plus qu'elle ne cherchait à les détendre. Du Bellay exhorta les États à ne point consentir au concile, « sans avoir examiné le meilleur moyen de rétablir la concorde[2] ». Et ce moyen, malgré des échecs répétés, était encore une discussion entre les représentants des deux Eglises[3]. Mais l'ambassadeur ne se contentait plus de ces avis. Pour inspirer confiance aux protestants, il apportait, à son tour, un projet ferme, l'opinion de son maître sur le « Conseil ». C'était en quelque sorte une réponse officielle, destinée à préciser les résultats acquis et à provoquer sur les articles en suspens un examen définitif.

Les propositions faites par Mélanchthon étaient divisées en trois catégories. — Dans la première étaient compris les articles admis. Le roi poussait très loin la conciliation. Il acceptait les formules du « Conseil », sur la primauté papale, proclamée de droit humain, sur les notions de foi et de liberté, sur le culte des saints, ramené à une simple commé-

1. C. R., II, p. 968. Réponse de l'Électeur aux envoyés du roi d'Angleterre.

2. Discours de G. du Bellay à l'Électeur de Saxe. C. R., II, p. 1010 (16 déc.). — Le nonce Vergerio avait conféré en novembre avec le duc. Notre diplomatie combattait ainsi ses propositions.

3. Proposition de du Bellay aux princes (19 déc.). *Id.*, *ibid.*, p. 1013.

moration, sur le maintien des images. Il reconnaissait la nécessité de « purifier » la liturgie de la messe, de réduire le nombre des messes privées. L'accord lui semblait également possible sur la question des œuvres. — Une seconde catégorie comprenait les réformes laissées à la décision du pape. Vœux monastiques, communion sous les deux espèces, célibat des prêtres, étaient du ressort de l'autorité ecclésiastique. Ici, le roi se faisait fort de la modération de Rome. A ses yeux, le célibat ecclésiastique devait être maintenu, tout en accordant les plus larges dispenses aux prêtres déjà mariés. Clément VII avait déjà admis la communion sous les deux espèces. Ne pouvait-on espérer que Paul III réformerait l'institut monastique et supprimerait les vœux perpétuels? — La réponse royale mettait enfin à part les questions non résolues, celles qui se heurtaient à une opposition absolue des théologiens. Ces dernières lui semblaient restreintes : le purgatoire, la notion du mérite, le sacrement de l'Eucharistie. Sur ces points, une étude nouvelle était nécessaire. Elle serait soumise à la conférence, mais l'entente serait possible, si les luthériens étaient prêts à des concessions[1].

Cette note n'avait point été remise aux États. Elle avait fait l'objet d'entretiens particuliers entre du Bellay et le chancelier de Saxe, Brück. Signée du roi, elle était, en fait, l'œuvre de ses conseillers. Dans sa hâte de conclure, François n'avait pas hésité à engager son Église. Mais était-il sûr d'être suivi? Et ces transactions larges qu'il se flattait d'imposer à ces sujets devaient-elles suffire aux ministres de « l'Évangile »? — L'illusion ne fut pas longue. Les confédérés avaient accueilli avec empressement la promesse d'amitié, le concours offert pour entraver la réunion de concile. Ils se bornèrent à des protestations vagues sur les projets de concorde. Ils acceptaient en principe que les

1. Conférences de du Bellay et de Brück (20 déc.). C. R., II, p. 1014 et suiv.



princes envoyassent des délégués en France, ou les Français leurs délégués en Allemagne. Mais, ajoutaient-ils, « cette question est très grave : elle ne peut être tranchée subitement. » Les confédérés de Smalkalde n'avaient en tout cas aucun mandat de la résoudre. Ils ne pouvaient qu'en référer à leurs États respectifs [1].

C'était bien, cette fois, l'avortement complet des espérances royales. Le rameau d'olivier gisait à terre. Ce n'était point vers l'union, mais vers les ruptures définitives que s'orientaient les volontés humaines comme les événements.

1. Réponse des princes (22 déc.). C. R., II, p. 1022.

CHAPITRE III

LES RUPTURES
(1536-1538).

I. *Échec des négociations de paix.* — 1° Attitude des protestants. — Intransigeance des zwingliens. — Réserve des églises luthériennes. — Les réformés français. — 2° Les théologiens catholiques. — La Sorbonne repousse toute entrevue. — Ses contre-propositions. — Elle n'admet que la soumission pure et simple des dissidents.

II. *Le dernier espoir. La solution conciliaire.* — Avènement de Paul III. — Espérances du parti progressiste. — Conciliation du catholicisme, de la Renaissance, du réformisme. — Renouvellement du Sacré Collège. — Paul III veut y faire entrer Érasme. — Le programme et les mesures de réformes. — Le « conseil » des cardinaux (févr. 1537). — Le concile « universel, chrétien et libre ». — Paul III y invite les protestants. — Démarches de Vergerio (mai-déc. 1535). — Convocation du concile (2 juin 1536). — Mission de l'évêque d'Acqui (oct. 1536-mars 1537). — Les protestants repoussent l'union.

III. *Évolution de la politique religieuse.* — L'échec des projets de concorde va rendre nécessaire une orientation nouvelle. — Concentration des Églises. — Les protestants et le « concile évangélique ». — L'action de la papauté. — Préparation du concile catholique. — La neutralité de Rome et le rapprochement des princes. — Entrevues de Nice et d'Aigues-Mortes (juin-juillet 1538). La France alliée de l'Espagne. — Abandon de la politique réformiste. — Proscription générale de l'hérésie. L'Édit de juin 1539. — Régression de l'humanisme. — Les écrivains suivent le roi et la hiérarchie.

IV. *Séparation définitive du Réformisme et de la Réforme.* — La révolution intellectuelle et morale comparée à la révolution religieuse. — Parallélisme et contacts des deux mouvements. — En quoi ils diffèrent et s'opposent. — Les idées-forces du réformisme. — La croyance à la liberté. — Le sens de l'unité. — L'esprit national. — Le réformisme français n'est qu'une forme de l'évangélisme éras-



mien. — Services rendus par le réformisme. — Il sauve dans le catholicisme même la Renaissance et le progrès religieux.

I

Des deux grands États qui discutaient alors un traité de paix entre les doctrines, la France était celui qui semblait le mieux préparé pour y mettre sa signature.

Cette politique avait des précédents dans son histoire. A plusieurs reprises, dans les conflits intellectuels et religieux, nous avions trouvé les solutions moyennes et les transactions justes, écarté ou réprimé les hérésies, sans réduire les droits de la pensée, équitablement réglé les rapports de l'Église et de l'État, par leur harmonie et leur indépendance réciproque, dans l'Église même, au XIIe, au XVe siècle contribué à éteindre le schisme et à restaurer l'unité. A ce rôle historique s'ajoutaient encore, en 1535, des conjonctures heureuses. Le rayonnement de notre influence, l'éclat de notre culture, l'étendue de nos amitiés, tout conspirait à remettre aux mains de la France cet arbitrage des partis[1]. Par nous, avec nous, la concorde eût été facile — si elle eût été possible. Mais notre clairvoyance avait été aveuglée par nos espoirs. La nature des choses allait triompher de nos desseins.

Pour que le projet de concorde pût réussir, la première condition était qu'il fût accueilli dans les diverses Églises avec faveur. Or, ce n'est pas la confiance qu'il trouve, mais l'hostilité.

Dans la Réforme, et dès les premiers jours, il s'est heurté non seulement à la réserve hautaine, mais aux suspicions des zwingliens et à leur aversion contre la France. Ils n'y ont vu qu'une intrigue politique. Seul, peut-être, Myconius

1. Mélanchthon constate lui-même cette influence. C. R., II, p. 869. Mél. à J. du Bellay (22 avril 1535).



fait crédit aux intentions royales. Le vrai successeur de Zwingli, Bullinger, exprime l'opinion commune, quand il dénonce « la duplicité » de notre gouvernement. « J'ignore, écrit-il, le 12 mars 1534, ce que je puis me promettre du roi, cet homme impie, profane et ambitieux. S'il dissimule ses desseins, ce n'est pas dans l'intérêt du Christ et de la vérité.... » Le 21 mai, il déclare encore à Vadian : « Je crains que toute l'affaire ne soit dirigée par des hommes très madrés qui veulent, par ce moyen conquérir les esprits des Allemands »[1]. Nous avons vu combien ces défiances avaient dicté le mémoire de Zürich, et, au moment même où il l'envoyait, son auteur avouait à Chelius : « Il n'y a aucune concorde possible, si elle ne découle pas des sources les plus pures des Saints Livres[2]. » Ces suspicions enveloppaient Bucer. Dès 1534, celui-ci avait déjà eu à se défendre contre son milieu. Aux projets de concorde Capiton et ses collègues avaient fait un accueil très froid[3]. Après l'affaire des Placards, l'animosité des théologiens contre Bucer est presque générale[4]. L'annonce de son voyage provoque en Suisse des clameurs indignées. On ne lui laisse aucun repos. On le met en garde contre notre pays. « J'apprends, lui écrit Haller, que tu es appelé en France. Qu'as-tu à faire avec les Français? Ce voyage est déconseillé par tous ceux qui connaissent leur ingéniosité et leurs ruses[5]. » On essaye

1. Herm., III, p. 147, note 5. — *Vadian., Briefsammlung*, V. n° 770.

2. Zurich. Coll. Simler, XXXVII, p. 147. — Bullinger à Chelius (17 janvier 1535). Haller partageait les défiances de Bullinger.

3. Son nom ne figure point parmi ceux qui adhèrent aux propositions de du Bellay, et en mars 1535, il écrit à Myconius au sujet du projet de voyage de Mélanchthon et de Bucer à Paris : « Technas quis non videt ». — Bucer avait dû se justifier de ces accusations. Cf. C. R., X, p. 139.

4. Coll. Simler, *id.*, p. 113, 173. — Bucer à Myconius (22 janv. 1535). — Bucer à Marguerite Blaarer (3 févr.) : « Placa fratres, non possum ferre vos mihi iratos... Ego nihil dedi re ipsa. Indicavi tantum pro me et meis hic symmistis quid dandum putem. »

5. *Id.*, XXXVIII, p. 138, Haller à Bucer (22 juin 1535).



de lui faire craindre pour sa vie. « Si Melanchthon et Bucer vont à Paris, écrit Myconius, on les corrompra ou on les empoisonnera[1]. » Ces insinuations n'avaient pas réussi à intimider l'illustre théologien. Il y répond avec sérénité et avec courage[2]. Mais elles témoignaient de l'esprit avec lequel devaient être accueillies dans les Eglises de Suisse et d'Alsace ces tentatives d'entente. A l'avance, une des grandes confessions religieuses de la Réforme les repoussait.

Mais c'était aussi en Allemagne, dans le luthéranisme même, que ces sentiments se faisaient jour.

Melanchthon avait pu obtenir le silence de ses coreligionnaires, non leur adhésion. Il s'en fallait de beaucoup que le « Conseil » eût été approuvé par la majorité des théologiens ou des pasteurs. Six ministres seulement l'avaient signé, et, parmi ceux-ci, aucun qui fût de la Saxe. Les représentants les plus connus du luthéranisme s'étaient abstenus : Brenz, Jonas, Pomeranus. A Augsbourg, des discussions violentes s'engageaient entre les pasteurs, et Luther était sollicité d'empêcher le voyage de Melanchthon[3]. Surtout, que pensait Luther? Luther se taisait. On ne peut croire que ces négociations aient été conduites à son insu. Mais certainement il refuse d'y intervenir. Il n'approuve pas plus Melanchthon qu'il le désavoue. Il ne sort de sa réserve qu'en août 1535, ému de l'interdiction qui retient en Allemagne son disciple. Il écrit alors à l'électeur, se rend auprès de lui à Weimar pour le fléchir. Mais presque au même moment, il exprime ses craintes sur « la perfidie des papistes[4] ». Que pouvait-il

1. Coll. Simler, XXXVIII, p. 64. Myconius à Bullinger (30 mars 1535).

2. Sur ces démarches et l'attitude de Bucer, cf. Schmidt, art. cit., p. 43.

3. Enders, X, n° 2306. Forster à Luther (Augsbourg, 8 sept. 1535) : « Magna ac ingens querela hic est exorta super tyrannide Regis Galliæ, impedire velis, quominus D. Philippus ad ipsum proficiscatur ».

4. Enders, X, n° 2290 (17 août 1535). — *Id.*, n° 2301. Luther à J. Jonas : « Nollem... Philippum cum illis (les envoyés du roi) proficisci. Fit suspicio, veros legatos esse in itinere occisos, et per papistas istos cum literis subornatos ad extrahendum Philippum ».



attendre d'une conférence, quand lui-même proclamait hautement l'inutilité du concile et refusait de s'y associer[1]? — Ainsi, dans cette œuvre ingrate et généreuse, Mélanchthon se sentait seul. Il n'avait pas voulu publier son mémoire; on en faisait courir des copies falsifiées, amplifiées[2], pour avoir le droit de se plaindre.... Il cédait trop, il reculait! Transfuge, traître!... Cette âme sincère et droite pouvait se convaincre de l'inutilité de ses efforts; les siens mêmes ne le suivraient pas. Le 28 août, il avait écrit à du Bellay : « J'ai reçu des coups pour la cause de la paix; on me dénonce comme trop large ou trop timide[3] ». A Sturm, à Camerarius, ses correspondants habituels, il s'ouvrait plus complètement encore. « Plût à Dieu qu'il fût réservé aux hommes compétents de parler seuls de ces grandes choses! Maintenant, des deux côtés, c'est la démocratie, c'est le nombre, c'est la tyrannie des ignorants qui nous mettent aux prises sur des articles presque insignifiants. Je suis, pour cette consultation même et parmi les nôtres, dans le plus grand péril. Mais, dans les discordes civiles, c'est le sort des modérés d'être mal vus des deux partis.... Au moins, ma volonté est-elle soutenue par ma conscience[4]. »

En France, l'hostilité allait être plus violente encore, aussi bien dans les rangs réformés que parmi les catholiques.

Les « Frères » de Paris ne se montrent pas moins excités que les réfugiés, et c'est certainement avec leur complicité que Marcourt a rédigé les placards. Les desseins du roi ne sont

1. Janssen t. III, p. 381.

2. C. R., II, p. 949. Mélanchthon à Schwebel (4 oct. 1535) : Articuli... decerpti ex quodam meo consilio, verum mutilati et depravati ». — *Id.*, *ibid.*, p. 952, à Camerarius. « Non edo, ne novæ inde disputationes exoriantur ».

3. C. R., II, p. 915 : « Me largiorem aut timidiorem existimant ». — *Id.*, p. 916 : « Vocor transfuga, desertor.... Nec pugnant mecum eruditi, sed tantum indocti mihi succensent ».

4. *Id.*, *ibid.*, p. 917. Mélanchthon à Sturm (28 août 1535).

à leurs yeux qu'une « trahison [1] ». La pensée surtout qu'on puisse ménager le pape, leur est insupportable : — « On ne traite point avec « l'Antechrist ». — Si Bucer et Mélanchthon se sont engagés à respecter le pontife romain, « avec son siège d'impiété, sa sentine de cérémonies et de mensonges... », des formules déférentes à l'accord il n'y a qu'un pas [2]. Et sans doute catholiques et luthériens vont-ils s'entendre. Mais contre qui? sinon contre « ces hommes pieux », ces vrais évangéliques qui, eux, ne transigent point avec « l'abomination papale ». Les négociateurs n'iraient-ils donc à Paris que pour faire accepter la « messe luthérienne avec ses saintes cérémonies? » « S'ils ne s'y rendent point pour traiter toutes choses avec la vérité et la règle de la pure parole de Dieu, et *sans exception*, s'ils n'ont point dans l'esprit de réformer, d'extirper toute superstition, toute erreur du pape et des sourcilleux théologiens... qu'ils restent chez eux [3]. » — Seul, Farel se montre favorable à l'idée d'une conférence. Il demande, si elle se tient, à y être convoqué. Mais on se doute dans quel dessein. Il s'agit de confondre « les prêtres de Baal », de saisir enfin l'occasion attendue depuis si longtemps, de mesurer sa dialectique puissante aux arguments de nos théologiens, de faire retentir publiquement en France son vocabulaire outrageant et passionné [4].

En réalité, les réformés français ne veulent ni concessions, ni accord. Toutes les mesures conciliatrices de la couronne, de 1530 à 1536, les trouvent contre elles. Ce n'est point fortuitement qu'au moment opportun, en novembre 1533,

1. C'est la thèse que soutient Morelet du Museau dans une lettre à Bucer. — Herm., III, n° 476 (27 août 1534).

2. Herm., III, n° 525. Brunner à Bullinger (31 août 1535). Il lui communique une lettre reçue de Paris, et datée du 18 août.

3. *Id.*, *ibid.*, p. 342. Les frères de Paris craignent « clandestinas practicationes et insidias... ». — Cf. plus loin, p. 344, le fragment cité de la lettre de Paris.

4. Herm., III, n° 530. Farel à G. du Bellay (sept. 1535).

en octobre 1534, éclatent les manifestations bruyantes que nous avons signalées. Le 4 août 1535, le jour même où La Fosse arrive à Iéna, Farel envoie aux évangéliques d'Allemagne et de Suisse sa protestation enflammée en faveur des Vaudois persécutés [1]. Il semble qu'une main mystérieuse intervienne toujours pour rendre vaines les tentatives d'apaisement. Les apôtres du nouvel Évangile ont l'instinct que la plus grande des persécutions est le silence, que la vérité ne triomphera que par la lutte, dans les flammes, dans le sang.

Cette attitude de suspicion et de colère est aussi celle du parti opposé.

Le roi s'était flatté d'entraîner à sa suite ses théologiens. Mais il les connaissait; n'espérant pas enlever de haute lutte leur adhésion, il s'était gardé de les tenir au courant des négociations engagées en Allemagne. Cependant, quand tout semble décidé, en juillet 1535, il jette un coup de sonde. Il les informe que Mélanchthon et « certains Allemans » l'ont sollicité « pour estre receus en l'Eglise. » Seule, une conférence pourrait permettre cette heureuse entente. Pourquoi la faculté de théologie s'y refuserait-elle? Le 15 juillet, l'évêque de Senlis s'était présenté avec des lettres royales le chargeant d'élire dix à douze docteurs, capables de disputer avec Mélanchthon. La faculté ne fit point attendre sa réponse. Le 20, elle avisait le souverain qu'elle déclinait toute entrevue [2].

Une motion délibérée et votée, presque en même temps, par les maîtres, ne laissait point l'espoir de faire fléchir

1. Herm., III, n° 521. — Farel avait été averti par une lettre de son frère, du 22 juillet, que Langey se rendait en Allemagne (*Id. ibid.*, n° 518).

2. D'Argentré, t. I, p. 383. — *Lib., conclus.*, A. N. MM 248, f° 17 et 17 v° (15 juil. 1535). Le 19 juillet, la faculté décide l'envoi de lettres au roi. Elles sont lues et approuvées, le 20. Elle décide également de s'adresser au Grand Maître pour avoir son appui.



leur résistance. « On ne doit point écouter les hérétiques, déclaraient-ils, ni avoir avec eux aucun commerce. » Se rapprocher d'eux est un danger; quand un membre est pourri, il n'est plus qu'à le couper pour sauver les parties saines. Et discuter avec eux, du temps perdu; les doctrines sont fixées, il n'y a plus à les débattre. « Les luthériens peuvent être instruits, s'ils ont quelque difficulté dans leurs dogmes, par les livres bien connus des docteurs catholiques, tant anciens que modernes.... Qu'ils envoient un mémoire écrit : la faculté sera prête à y répondre, si une réponse est nécessaire ». — Devant cette attitude, le roi ne pouvait guère que gagner du temps. Le 26 juillet, au moment même où il attendait le départ de Mélanchthon, François I[er] écrivait aux docteurs qu'il trouvait « l'advis bon », se réservant de leur faire entendre, à l'heure opportune, son « intention »[1].

Les théologiens n'avaient même pas caché qu'ils s'opposaient « à ce que des dissidents... fussent introduits dans le royaume[2] ». — Mais, à défaut de la conférence, peut-être pourrait-on négocier sur des textes. Le 7 août 1535, du Bellay communiquait aux Maîtres une copie, assez libre d'ailleurs, du « Conseil » de Mélanchthon. Il leur représentait ces articles comme « obtenus » des églises d'Allemagne, pour les attirer à adoucir leurs doctrines et « les réduire à union ». Il attendrait les instructions de la faculté, ajoutait-il, avant de se remettre en route. Cette fois, une consultation fut décidée. Le 10 août, l'assemblée se réunit pour entendre la lecture des « articles de Germanie ». Dix-neuf députés furent désignés pour rédiger l'avis réclamé par la couronne. Le 30 août, le mémoire était

1. D'argentré, I, p. 385. « Codicillus quo ostenditur non esse disputandum cum hæreticis ». — *Id.*, p. 387. — *Lib.*, *conclus.*, f° 19. La faculté décide de remercier le roi : « Quod nullo pacto vellet disputationem verbalem fieri ».

2. *Lib.*, *conclus.*, f° 19 v° (30 juillet).

prêt, accepté par les Maîtres et remis au roi comme à l'ambassadeur[1].

C'était le rejet pur et simple de toute discussion et de toute concession. Après avoir fait remarquer, dès le début, que les luthériens demandaient « de nous retirer à eux plus qu'eux se convertir à l'Église », les docteurs signalaient les erreurs contenues dans les articles « contre l'Escripture sainte ou déterminations » de l'autorité. — Ils abolissent le jeûne, disaient-ils, contre les prescriptions des conciles. « Ils ostent les messes privées contre l'usage de l'Église, au grand préjudice et détriment des vivants et des morts.... » Ils esquivent la question de l'Eucharistie, « qui est injurieux aux Conciles et saints docteurs ». Demander au pape la liberté des vœux monastiques montre que l'on ne cherche que « l'éversion de toute religion[2] ». Et que penser des articles dogmatiques? Sur la justification, la primauté papale, la « police ecclésiastique », les luthériens peuvent dire « une partie de vérité. Ils ne disent pas assez comme nous.... » En réalité, sous leur forme modérée, les mémoires de Mélanchthon et de Bucer n'étaient qu'un piège destiné à « séduire » le peuple. Que le roi n'oubliât point l'exemple de l'Allemagne où des discussions de ce genre avaient été engagées, « desquelles n'est issu que division, discordes et perdition de infinies âmes ».

La faculté concluait. — Avant toute controverse, le roi devait obtenir des luthériens l'engagement de confesser l'Église militante, de lui « obéir, consentir à sa doctrine et détermination comme (ses) vrays enfans et sujets, » recevoir les décrets des Conciles, les canons des Papes, le témoignage des docteurs, « les bonnes et louables coutumes... de tout temps observées et gardées ». Et pour supprimer toute équivoque, douze articles étaient annexés à ces lettres, formulaire

1. D'Argentré, t. I, p. 387. — *Lib., conclus.*, f° 20 (10, 20 août 1535). — *Id.*, *ibid.*, f° 20 v° (30 août).
2. D'Argentré, I, p. 395, 396.



de foi destiné à opposer la vérité catholique aux propositions luthériennes[1]. En riposte au Conseil, ce qu'offrait la Sorbonne était une soumission pure et simple. — Il était bien inutile que du Bellay transmît aux luthériens une réponse où le mot de réforme n'était même pas prononcé. Les théologiens de Paris, peut-être d'accord avec l'Espagne, rejetaient un moyen d'entente approuvé par le pape[2]. Aux amis de la paix, il ne restait plus qu'un espoir : le Concile.

A ce moment même, l'avènement de Paul III avait changé la face des choses et rendu à une papauté réformatrice la direction des intérêts religieux.

II

Clément VII était mort le 25 septembre 1534. Ce pontificat avait été une faillite religieuse. Beaucoup par la perfidie des événements, mais aussi par les fautes de l'homme, la crise n'avait cessé de s'étendre. L'Angleterre, les États du Nord, une partie de l'Allemagne et de la Suisse perdues, la papauté amoindrie, le catholicisme chancelant et incertain, tel était le bilan de ces onze années de règne. C'était bien le sort de l'Église qui allait se décider. Jamais ses chefs n'avaient été appelés à se prononcer à une heure plus critique de son histoire. Qui allait l'emporter? Le parti intransigeant? l'esprit réformateur?

1. D'Argentré, I, p. 396, 397.

2. Calendar, t. V, *Spanish*, n° 225. Ortiz à Charles-Quint (5 nov. 1535). — J. du Bellay au roi. B. N., Fr., 5499, f° 241 : « Luy déplaist (au pape) très fort... qu'on ayt donné loisir ausd. Impériaulx d'empescher le commancement dung si bon œuvre, dont il attribue la faulte ausdits théologiens... ne faisant doubte... qu'il s'en trouve d'entre eulx qui, par le moyen de leurs correspondans, entre lesquels il m'allégua Ortiz, vont scandalisans et diffamans nostre royaulme ». Cf. Bourrilly, *le Cardinal J. du Bellay*, p. 50.

Le conclave était fixé au 11 octobre [1]. Trente-cinq cardinaux y prirent part. De ces *porporati*, un, Farnèse, avait été créé par Alexandre VI; deux, Lang et Clermont, devaient leur titre à Jules II; tous les autres, aux papes Médicis. Mais cette communauté d'origine n'avait pas créé l'unité d'aspirations. Le Sacré Collège était divisé sur la question des réformes et des alliances. Le parti réformiste s'appuyait sur la France, l'autre, sur l'Espagne, et celui-ci, de beaucoup le plus puissant, eût pu disposer de la tiare, s'il avait su gagner le groupe « nationaliste » qui voulait la liberté de l'Italie. Contre ces hostilités, la France n'avait pour se défendre que ses sept cardinaux, unis aux quatre italiens ralliés à sa politique. Entre ces factions irréductibles, on comptait cinq cardinaux qui restaient à l'écart. Mais cette fois, par la nécessité des choses, ce fut dans cette minorité que le pape fut choisi. Le 12 octobre, dans la soirée, l'entente était déjà faite. Le 13, au matin, au scrutin public, Alexandre Farnèse était élu. Le conclave avait duré quarante-huit heures pour donner Paul III à la chrétienté.

Il avait soixante-sept ans [2]. Un vieillard! Mais ce corps

1. Sur le conclave de Paul III, on peut consulter Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. V (1909), p. 3-19. Le récit de Pastor s'appuie surtout sur des documents diplomatiques, notamment les dépêches, par lui publiées, du cardinal de Gonzague au duc de Mantoue. Pastor donne également une excellente bibliographie. Nous signalerons plus spécialement en ce qui concerne les rapports avec la France : Capasso, *la Politica di papa Puolo III e l'Italia* (1901). — Cardauns, *Paul III, Karl V und Franz I in den Jahren 1535 und 1536* (Quellen und Forsch. des preuss. Instituts, t. XI. Rome, 1908). — Ehses, *Franz I... und die Konzilsfrage in den Jahren, 1536-1539* (Rom. Quartalschrift, XII, 1898.) *Kirchliche Reformarbeiten unter Paul III vor dem Trienter Konzil., Id.* (1901). — Nous avons nous-même entre les mains la copie de la nonciature de l'évêque de Faenza, Pio di Carpi, et les dépêches des ambassadeurs de Ferrare (Arch. Stato, Modène). Il faut y ajouter, pour ces mêmes années 1535-1536, une partie de la correspondance de notre ambassadeur à Rome, Hémard de Denonville, évêque de Mâcon (B. N., Fr. 5145).

2. Il existe dans les derniers fragments publiés de Montesquieu un très beau et très curieux portrait de Paul III (*Mélanges inédits*, Bordeaux, 1892). Montesquieu met Paul III très au-dessus de Sixte-Quint.



débile enfermait la plus forte des âmes. Une intelligence vaste, fécondée par le savoir, une fermeté indomptable, servie par la souplesse des formes, une longue pratique des affaires, le sens des intérêts nouveaux de l'Europe et l'art consommé d'en profiter, tel était l'homme qui allait prendre en mains les destinées de l'Église. Et par une rencontre heureuse, ce Romain d'origine, venu des âpres plateaux du lac de Bolsène, semblait résumer en lui toutes les aspirations du siècle. A un moment où, dans le catholicisme, s'éveillent de toutes parts les défiances contre la culture nouvelle, Paul III lui appartient. Il est toujours le pape de la Renaissance. Il n'oublie pas qu'il a été l'hôte de Florence, l'élève de Ficin, un amateur de livres, nourri dans les jardins de la poésie latine et de l'hellénisme, et, émule de Léon X par ses goûts, supérieur par sa culture, il protégera les savants, les artistes et les poètes. Copernic pourra lui dédier ses œuvres, comme Michel-Ange s'honorer de sa faveur. Par lui, Rome va maintenir sa primauté intellectuelle, comme se transformer et s'embellir[1]. Mais à une heure où l'Église a plus besoin de pasteurs que de mécènes, il sera encore le pape des réformes. Il connaît la profondeur du mal comme l'urgence du remède. Au concile de Latran, dans son diocèse, il s'était déjà employé au rétablissement de la discipline. Auprès de Clément VII, il se fait l'avocat du concile. Malgré les défiances de la curie, il ne cessera de penser qu'il est plus funeste de le craindre que de le réunir. Ainsi appartenant à la fois à la Renaissance et au réformisme, au passé et à l'avenir, les unissant, les tempérant, il est complet. Un des plus grands hommes du XVIe siècle, et qui l'eût été de la papauté même, si, avant d'être cardinal, il n'avait eu l'imprudence de se créer une famille, et, devenu pape, la faiblesse de l'établir.

1. Sur Paul III et la Renaissance, voir Pastor, ouv. cit., ch. XV. — Rodocanachi, *le Château Saint-Ange*, 1909, p. 142 et suiv. — De Navenne, *La cour du pape Paul III*. Rev. Hebdomadaire (janv. 1914).



En Europe, même parmi les luthériens, le choix du conclave n'avait rencontré que des éloges. Nulle part, la joie n'avait été aussi vive que dans notre pays. « Ton élection, lui écrit Sadolet, a été si bien accueillie qu'elle paraît moins l'œuvre des hommes que du ciel. Ce n'est point là seulement mon opinion, celle des populations au milieu desquelles je vis, mais bien le sentiment des princes et des peuples de la France tout entière. » — « Que les sots, s'écrie Voulté, que les simulacres d'une vaine religion, les commentaires, les songes, les nuées des hommes disparaissent! Paul revient, envoyé des hauteurs célestes.... Il nous découvrira les paroles saintes du Christ; il nous prêchera la foi, la justice de Dieu. Voici que nous est rendue la doctrine véritable du Sauveur [1]. » Le poète pouvait se réjouir en effet, et avec lui, tout ce tiers parti qui aspirait à une rénovation religieuse. L'avènement de Paul III était le triomphe du réformisme. Mais, par une coïncidence remarquable, il était aussi une victoire de la France. « On espère un Français », avait écrit Dolet, en octobre. Certes, le nouveau pape avait toujours été étranger aux partis. En 1531, en dépit même de nos intérêts politiques, il s'était prononcé contre le « divorce ». Mais il n'avouait pas moins ses sympathies pour notre grandeur et ses préférences pour notre culture. L'empereur le tenait pour un de nos partisans. En 1529, en prévision de la mort de Clément VII, il avait déjà été désigné par François I[er] comme notre candidat. En octobre 1534, c'était en sa faveur que nos cardinaux avaient reçu mission d'agir [2]. L'habileté du cardinal de Lorraine, détenteur du secret royal, avait assuré l'adhésion des Italiens et forcé celle du parti impérial. En réalité, Paul III était notre élu. Il n'oubliera pas

1. Sadolet. *Epistolæ*, IX, 1, p. 198. — *Volteii epigrammata*, I. p. 78.
2. L'influence de la France dans l'élection est signalée par les dépêches du cardinal de Gonzague, notamment celle du 6 nov. 1534 (Pastor, p. 815) : « Mgr di Lorena propose in nome del suo re il cardinale di Farnese... ». Le cardinal raconte les pourparlers.

plus que nous ce service[1]. La volonté très nette, affirmée dès les premiers jours, de garder la neutralité, était déjà la preuve de ses sympathies. Aucune attitude n'était plus favorable à la France, à un moment où le roi, reprenant l'offensive, songeait déjà à s'emparer du Piémont et à rentrer en Italie.

Au lendemain même de son élection, Paul III avait fait connaitre son programme de gouvernement. Réformer l'Eglise dans son chef et dans ses membres, réunir le concile, réconcilier les princes, rapprocher les dissidents, telle était la politique religieuse dont il assumait la tâche. Il l'avait exposée aux cardinaux dans l'allocution du 17 octobre 1534, et au monde chrétien dans le consistoire du 13 novembre[2]. Naturellement, il allait être conduit d'abord à chercher son point d'appui dans les éléments les plus vivants, les plus actifs, et aussi les plus modérés du catholicisme. Il va grouper autour de lui les principaux chefs du réformisme et les appeler dans ses conseils.

Le 21 mai 1536, une première promotion de cardinaux indique l'orientation nouvelle[3]. Parmi les élus, Contarini, le théologien dont la pensée hardie va presque rejoindre celle du luthéranisme dans la doctrine de la justification et de la grâce; Fisher, l'ami d'Érasme, l'un des chefs de l'humanisme anglais, et qui, comme Thomas Moore, paiera bientôt de sa tête ses résistances à Henry VIII; Jean du Bellay, l'ennemi le plus acharné de la Sorbonne et de l'Espagne[4].

1. Dans un entretien avec François Ier, le nonce fait allusion à ces sentiments du pape : « S. S., dit-il, confessa si debitore » (17 fév. 1535), f° 84. — Charles-Quint en parlera à son tour, dans ses instructions à Mathias Held (oct. 1536). Le pape, dit-il, sous le prétexte de sa neutralité « encouvre l'inclinacion nayve que de tous temps, avant estre pape, il a eu au cousté de France ». Lanz, *Correspondenz*, t. II, n° 447.

2. Pastor, ouv. cit., p. 97.

3. Dans une promotion spéciale du 18 déc. 1534, Paul III avait donné la pourpre à deux de ses neveux, Alexandre Farnèse et Guido Ascanio Sforza de Santaflora. Cf. Pastor, p. 99 et suiv.

4. L'Espagne combattit avec acharnement la promotion de du Bellay qu'elle dénonçait comme luthérien. Brewer, t. VIII, n° 786. Ortiz à



« Ces choix ont été faits, disait le pape, tant à cause des services, de la science, de l'expérience des nouveaux cardinaux, qu'à cause du concile.... » — Non moins suggestive fut la seconde promotion du 22 décembre 1536. Elle appelait au Sacré Collège, outre notre ambassadeur à Rome, Hemard de Denonville, Carafa, le créateur des Théatins, Reginald Pole, un des plus brillants humanistes de l'Angleterre, Sadolet, l'évêque de Carpentras, le correspondant de Budé et d'Érasme, naguère encore censuré par la Sorbonne[1]. L'élévation de Bembo (20 déc. 1538) allait achever cette transformation du Sacré Collège, où la majorité est désormais acquise aux partisans de l'humanisme réformateur. Paul III eût souhaité plus encore : y faire entrer Erasme. Nulle revanche plus décisive et plus directe contre les accusations dont le vieil humaniste avait été victime. A une lettre de Fribourg, le pape avait répondu dans les termes les plus flatteurs (31 mai 1535)[2]. Après avoir rendu hommage aux services d'Érasme, à ses efforts répétés pour la paix, il l'informait de la réunion éventuelle du concile et de son dessein de l'y faire venir. Et le messager, Louis de Bär, était chargé d'une autre mission : celle de lui faire connaître son élévation prochaine à la pourpre[3]. Mais Érasme devenait infirme; il n'avait plus la force de lutter ou d'écrire; il refusa. « Il ne me reste plus qu'à décroître de jour en jour, répondit-il, je n'attends plus de dignités, ni de pensions.... Je me prépare à la mort, et parfois je me prends à la désirer, tant sont cruelles les souffrances que j'éprouve. » Dans ces épreuves, ce fut au moins sa consolation suprême de pouvoir saluer l'avènement de ses idées, comme de ses amis[4].

l'Impératrice (31 mai). Mais le roi tint bon et à plusieurs reprises insista auprès du nonce, Carpi, pour que satisfaction lui fût donnée.

1. Pastor, *id.*, p. 113 et suiv.

2. *Epistolæ*, p. 1501.

3. *Id.*, p. 1510. Érasme à Barth. Le Masson (24 août 1535).

4. *Id.*, *ibid.* : « Me nec sacerdotia nec pensiones morari, ...in dies



De pareils choix annonçaient hautement des mesures de réformes. Paul III n'allait pas attendre la réunion du concile pour les élaborer.

Tâche énorme, surhumaine, tant le mal était profond, si résistants les abus qui tenaient au régime administratif lui-même, au relâchement de la doctrine, de la discipline et des mœurs! Mais le pape s'était mis résolument à l'œuvre. Dès le 20 novembre 1534, il avait créé deux commissions de cardinaux, chargées d'étudier les moyens. Il commence par Rome. Le 15 janvier 1535, ordre est donné au dataire d'appliquer les règles pour la révision des taxes. Le 14 avril, lecture est faite en consistoire de décrets relatifs aux cardinaux. Sous l'influence de Contarini, le pape s'occupe de la réforme des grands corps de la curie : pénitencerie, daterie, chancellerie. Le 23 août, une commission nouvelle est instituée. Ces projets, ces études devaient se formuler, dans les premiers mois de 1536, en mesures énergiques. Le 11 février, un règlement général portait le fer dans les habitudes corrompues de la prélature et du clergé romain. Costume, devoirs professionnels, moralité des clercs, décence des cérémonies, administration des sacrements, prédication, rien n'était omis pour restaurer la discipline des gens d'église et les habitudes religieuses de la population[1].

L'heure d'une réforme générale approchait donc. Pour préparer des mesures d'ensemble qui pussent être soumises au concile, Paul III avait songé à appeler auprès de lui les hommes les plus célèbres du mouvement réformateur. En février 1536, il s'était adressé à Sadolet. En juillet, des brefs convoquèrent à Rome d'autres partisans des réformes : Pole, Carafa, Fregoso, Aleandre, Giberti et deux réguliers, Gregorio Cortese et Tomaseo Badia. Cette commission se

mortem expectantem, nonnunquam et exoptantem, tam diri sunt interdum cruciatus ».

1. Pastor, p. 97, 98, 107, 108-111.



réunit en octobre. Dans une première séance, Sadolet avait exposé avec véhémence ses vues sur la nécessité d'une réorganisation générale. Il fallait agir sans retard, s'écriait-il, sous peine de voir se dissoudre l'Église. « L'autorité du Saint-Siège est ébranlée.... L'Angleterre et l'Allemagne sont perdues. Va-t-on perdre le reste?... » Heureusement, si lourde que fût leur tâche, les commissaires avaient à leur tête Contarini. Ils avaient surtout l'appui du pape, qui, en revêtant trois d'entre eux de la pourpre, indiquait nettement sa volonté d'aboutir. Ces études n'allaient pas tarder à être condensées dans un projet définitif. En février 1537, Contarini pouvait offrir à Paul III ce « Conseil des cardinaux et des prélats sur la réforme de l'Église » où se trouvent esquissées la plupart des mesures disciplinaires que le concile de Trente devait décréter plus tard[1].

Ces travaux n'étaient dans la pensée du pape que le prélude de l'œuvre décisive : le concile.

Pensée maîtresse de Paul III, engagement solennel qu'au lendemain même du conclave il avait pris devant l'Europe. Mais il n'ignorait point les écueils où risquaient de se briser ses desseins. Les obstacles, il les voyait auprès de lui d'abord dans les résistances du Sacré Collège qu'il n'avait point eu le temps encore de réformer ni de convaincre. Au consistoire du 15 janvier, les cardinaux n'avaient-ils point déclaré « d'une voix unanime que le concile général ne pouvait être accordé? »[2] « Nous vous avons consulté, répliqua le pape, non pour savoir si le concile doit être tenu, car notre volonté très ferme est de le tenir, mais s'il faut demander le consentement des princes. » Tel que le voulait le pape, en effet,

1. *Consilium delectorum cardinalium et aliorum prælatorum de emendanda ecclesia, S. D. N., Paulo III petente, conscriptum et exhibitum anno 1537.* Le projet fut imprimé, dès 1538. Sturm y répondit au nom des protestants.

2. Sanchez au roi Ferdinand (20 janv. 1535) : « Responderunt omnes nemine discrepante nullo modo debere concilium generale celebrari ». Pastor, *Append.*, p. 820.



le concile ne devait pas être seulement une assemblée de réformes, mais d'union. Or, reconstituer l'unité chrétienne ne pouvait se faire qu'avec l'appui des princes et l'adhésion des dissidents. En février, des nonces envoyés en Espagne, en France, en Allemagne, étaient chargés d'obtenir le concours des uns, l'assentiment des autres. La question du concile était cette fois nettement posée et réclamait une solution.

De l'empereur, tout occupé alors à ses préparatifs de croisade contre Tunis, on ne pouvait attendre qu'une réponse favorable. La réunion du concile n'avait-elle pas été un des dogmes de sa politique? Moins sûre était l'adhésion de la France. Le nonce en avait eu la promesse. Mais dans cette année même où, avec l'aveu du pape, il faisait des avances aux luthériens d'Allemagne, François I[er] se souciait peu de la tenir[1]. En juillet 1535, J. du Bellay avait reçu mission, dans son voyage à Rome, d'exposer au pape « les troubles et difficultez » que le concile pouvait présenter[2]. Cependant ces objections n'étaient plus un refus. Le roi se ralliait à Mantoue, insinuant même le choix de Rome, qu'il se faisait fort de rendre acceptable aux protestants. En réalité, il se réservait, laissait venir, tenant un langage contraire à ses alliés luthériens. Paul III n'en avait pas moins accueilli ces assurances vagues comme un engagement. Le nonce, Vergerio, avait reçu l'ordre d'affirmer à l'Allemagne que le pape, l'empereur et le roi de France étaient d'accord[3].

Ainsi donc, le concile se préparait. Heure grave, drama-

1. A. V. Nunz. Gall., I, f° 84 (17 févr. 1535) : cf. plus haut. — *Id.*, f° 145 : deuxième entretien du roi avec le nonce. « De le cose di Germania et del concilio dice S. M., non mancarà... di farne ogni buona opera per satisfare a Sua Santità. » (31 mars.)

2. Bourrilly, *le Cardinal J. du Bellay en Italie* (1907), p. 31.

3. Ehses, *Franz I und die Conzilsfrage*, p. 307. En réalité, après le succès de l'empereur à Tunis, le roi était moins disposé que jamais au concile. Giustiniano pouvait écrire à Venise que le roi s'y opposait par crainte que Charles-Quint, « si faccia maggiore con il concilio ». *Relat. des ambassadeurs vénitiens.* Doc. Inéd. (1838), t. I, p. 56.



tique dans l'histoire de la chrétienté. Toutes les espérances, tous les vœux du catholicisme réformateur se tournaient cette fois vers Rome. Le remède était trouvé qui devait raffermir les esprits, discerner les réformes, consolider la vraie foi, être pour tous la concorde et le salut. Les chefs de l'humanisme, du parti de la paix, étaient maintenant les maîtres de l'Église : à Rome, dans les conseils du pape, en France, en Allemagne, en Pologne, dans l'entourage des rois ou à la tête des épiscopats. Si Érasme vieilli, malade, ne pouvait plus diriger le courant, d'autres voix éloquentes se faisaient entendre qui prêchaient l'œuvre de concorde. En Allemagne, Wicel avait publié, dès 1534, son appel pressant au pape. En 1535, il rédige son « Dialogue sur le concile » où il indique les réformes nécessaires à la paix. Il publiera deux ans plus tard sa « Méthode pour obtenir la concorde de l'Église ». Et il donne aux modérés leur mot d'ordre : « l'Église a besoin d'une réforme, non d'une dissolution [1] ». Le succès du concile ne dépendait plus que des protestants. Ils étaient invités à s'y rendre. Que feraient-ils ?

En 1518, au moment où Luther s'engageait dans le schisme, le premier il avait confié sa cause à un concile universel, chrétien et libre. Cette attitude devait être celle de son parti. En 1523 sous Adrien VI, en 1530, en 1532 sous Clément VII, les pasteurs et les princes n'avaient cessé de protester de leur soumission à cette assemblée plénière de la chrétienté. Ils avaient réclamé son arbitrage. L'heure était venue où cet arbitrage allait s'offrir. Et il s'offrait dans les termes mêmes où ils l'avaient réclamé. Pour dissiper, en effet, les préjugés des dissidents, Paul III n'avait pas craint de parler de garanties. Le concile devait être « libre ». Aucun programme ne devait à l'avance limiter ses discussions; l'assemblée resterait donc maîtresse de ses travaux. Les

1. Sur Wicel et tout le mouvement qu'il inspire. Cf. Pastor, *Die Kirchlichen Reunions Bestrebungen*, p. 140 et suiv.



« sûretés » les plus complètes seraient données aux « évangéliques ». Concessions importantes, que Clément VII lui-même n'avait osé accorder et que le nonce Vergerio avait été chargé de faire valoir. A cette mission, l'envoyé de Paul III avait déployé la plus grande activité. De juillet à décembre, il parcourt l'Allemagne en tous sens, de Vienne à Cologne, confère avec l'archiduc et les évêques, mais aussi avec les dissidents. A Wittenberg, il s'était rencontré avec Luther. Le 30 novembre, il rejoint en Bohême l'électeur de Saxe et lui renouvelle les assurances de Paul III sur la liberté du concile. Le 1er décembre, il rédige le mémoire destiné aux princes confédérés, demandant, attendant leur réponse. Cette réponse lui fut donnée. Contrairement à l'espoir de Rome, elle était un refus [1].

Les théologiens et les princes s'en tenaient encore à leur formule. « Nous n'avons cessé, disaient-ils, de faire connaître notre volonté relative au concile. Et nous prions Dieu que ce synode pieux, utile à la gloire du Christ, à l'intérêt de l'Église, soit tenu [2]. » Comme Vergerio, ils proclamaient : « Le synode libre est nécessaire à l'Église. » Mais sous l'unité du plan se dégageait maintenant le conflit des perspectives; sous les mêmes mots se heurtaient les doctrines et les forces. Ce concile, le pape ne pouvait renoncer au droit de le réunir et de le présider; les évêques n'y pouvaient être déchus de leur magistère. — Conception catholique à laquelle les États vont opposer la leur. — Pas de concile vraiment libre, qui ne soit d'abord tenu en Allemagne; les « évangéliques » ne sauraient accepter Mantoue. Pas d'assemblée vraiment « universelle » et légitime, si le pape prétend la diriger. C'est donner « aux adversaires la connaissance exclusive et le jugement des doctrines ». Le seul synode *libre* sera « celui où, par le jugement commun de l'empe-

1. Friedensburg, *Nunziaturberichte*, I, nos 172, 218, 221, 222. — C. R., II, p. 991 et suiv.
2. C. R., II, p. 1018 et suiv.

reur, des rois, des puissances souveraines, des princes et des États, seront choisis dans tous les ordres, des hommes compétents, impartiaux, chargés d'examiner les controverses, de les juger, suivant la parole de Dieu.... C'est une imprudence et une tyrannie de préférer dans les définitions du dogme l'autorité du pontife romain à l'autorité de l'Église universelle.... Le pape sera toujours un juge partial et un adversaire[1]. » — Ainsi une assemblée de théologiens, choisis par les princes, engagés d'avance à n'avoir d'autre critère que l'Écriture, telle était l'idée que les protestants se faisaient du concile « universel et libre ». Dans ces conditions, nulle entente possible. Si loin qu'allât Rome dans la voie des concessions, ce qu'il était vain de lui demander, c'était d'abdiquer elle-même. Elle pouvait beaucoup, mais non renoncer à son pouvoir.

Cette attitude hautaine ne devait point décourager l'initiative hardie du pape. Après une entrevue à Rome avec Charles-Quint, il fit l'acte décisif. Le 2 juin 1536, une bulle adressée à l'Église universelle l'informait que le concile allait se réunir[2]. Il invitait les princes ou leurs orateurs, les évêques et abbés du monde catholique à se trouver, le 23 mai 1537, à Mantoue.

Auprès des protestants, Paul III tenta un dernier effort. Cette fois, il confiait à un Allemand d'origine, l'évêque d'Acqui, Pierre van den Vorst la périlleuse mission de les décider (21 octobre 1536). Le nonce se rendit en Allemagne en plein hiver. Il avait commencé par s'assurer des dispositions de la cour de Vienne et des princes catholiques. En février, accompagné du vice-chancelier de l'empereur, Held, il va rejoindre les confédérés à Smalkalde[3]. Mais, moins

1. C. R., II, p. 1021.

2. Le texte de la bulle a été publiée par Rainaldi et Ehses. Pastor en donne une analyse.

3. De Ram, *Nonciature de Pierre Van den Vorst d'Anvers, évêque d'Acqui* (1839). L'auteur publie le *Journal* du secrétaire, Corneille Ettenius.

encore qu'en 1535, les théologiens et les princes étaient disposés à une entente. A la bulle de convocation, ils avaient répondu, en septembre 1536, « au nom de la doctrine de l'Évangile » : — Nous ne pouvons consentir qu'à « un concile général, libre, pieux, chrétien, impartial, non lié par les décisions préalables du pape... où toutes les controverses seraient soumises à des hommes religieux et savants... non suspects, et jugées d'après la parole de Dieu, sans avoir égard à la coutume, aux traditions humaines, aux définitions des conciles antérieurs, qui seraient contraires à cette même Parole[1] ». Ils ne devaient point se contenter de cette protestation. En décembre, en prévision de l'encyclique qu'il croyait prochaine, l'électeur de Saxe avait songé à une conférence des princes et de leurs ministres[2]. Quand les envoyés du pape et de l'empereur parurent à Smalkalde (24 février 1537), la décision des confédérés était prise, comme réglée l'attitude qu'ils comptaient tenir.

Dans cette réunion solennelle des chefs politiques et religieux, où des représentants des églises d'Alsace et de Suisse, comme Bucer et Blaarer, avaient été convoqués, c'était la Réforme entière qui allait répondre à Rome, et malgré les efforts des modérés, par un refus formel et brutal[3]. Le 25, l'électeur de Saxe avait reçu « en riant » la bulle et les brefs de Paul III. Les autres princes, le landgrave, les ducs de Wurtemberg, de Lunebourg, de Poméranie n'avaient même pas voulu donner audience au nonce[4]. Ils s'étaient bornés à faire transmettre par leur chancelier un refus que Mélanch-

1. C. R., III, p. 157. *Protestatio*... « Nec consentiunt... in ullum aliud concilium quam in generale, liberum, pium, christianum et non partiale, nec obnoxium aut alligatum præjudiciis pontificiis. »

2. *Id., ibid.*, p. 201, Mélanchthon à Brenz (6 déc.).

3. *Id., ibid.*, p. 271, Mélanchthon à J. Jonas (23 févr.) : « Sunt hic Blareras, Bucerus, Osiander.... Responsio adornata est durior, quam vellem. »

4. Journal d'Ettenius, 25 février. — « Dux ridendo surrexit et abiit ad consulendum cum suis consiliariis.... » Le 26, le nonce est éconduit



thon fut chargé de justifier. Dans un mémoire écrit sur la « puissance du pape », et dont le ton était bien différent du « Conseil » de 1534, le théologien exposait les vues des princes. Il se prononçait contre la doctrine de la primauté, mais il parlait aussi des papes « qui défendent des cultes impies, l'idolâtrie, une doctrine hostile à l'Évangile. De tels pontifes, un tel royaume, ajoutait-il, doivent être tenus pour anathèmes.... » Ces accusations contre la papauté, contre le pouvoir des évêques étaient suivies d'une déclaration des ministres s'engageant à maintenir les articles d'Augsbourg[1]. Les positions ainsi prises, il n'y avait plus qu'à signifier à Vorst son congé définitif. Qu'était-il même besoin d'un concile pour définir l'orthodoxie? « La doctrine évangélique était la croyance pure et véritable de l'Église, puisqu'elle s'était bornée à remettre en lumière les enseignements authentiques du Christ ». — Dans son entretien avec Vergerio, Luther avait dit en termes presque semblables : « Nous sommes maintenant éclairés sur toutes les vérités de la foi[2]. »

Le 5 mars, après le départ du nonce, les princes publiaient un manifeste pour justifier leur attitude. Ils s'engageaient en outre à se prêter un mutuel appui, et à rejeter toute ouverture nouvelle du pape, leur accordant même voix délibérative[3]. La convocation hautement annoncée d'un concile national « évangélique », unissant toutes les églises réformées contre Rome, faisait crouler le dernier espoir d'une conciliation.

par les princes. Le duc de Poméranie lui fait répondre « se esse occupatum ». Vorst attendit vainement une communication le 27. Le 28, il eut la réponse du chancelier de Saxe; le 2 mars, seulement, celle des autres confédérés. Il repartit, le 4, pour Erfurt.

1. C. R., III, p. 272, 278. — *Id., ibid.*, p. 286.

2. Janssen, t. III, p. 381.

3. C. R., III, p. 301 : *Responsio ducis Saxoniæ et confœderatorum in causa Concilii, ad oratorem imperatoris* ». *Id., ibid.*, p. 314.



III

Ainsi, sous leur double forme, les projets de concorde avaient échoué. Ni d'un colloque de théologiens, ni des assises du concile ne pouvait sortir la paix religieuse. L'heure décisive approchait où la guerre entre les croyances allait déchirer l'Europe. Le concile se réunira, mais pour purifier l'Église, non pour l'unifier.

De ces essais, l'accord par l'intervention des États était celui qui avait le moins de chances de s'établir. Si sincère qu'ait été l'expérience (on n'y a vu à tort qu'un expédient politique[1]), si convaincus qu'aient pu être ses auteurs de servir à la fois la grandeur de leur pays et la cause de l'union, la noblesse des desseins leur en cachait la chimère. Ce n'étaient pas des habiletés qui pouvaient arracher aux doctrines des concessions; accorder les religions n'était ni dans le rôle ni dans le pouvoir des princes.

— Mais l'erreur n'était pas moindre, que le concile pût réussir là où la politique avait échoué. La paix religieuse eût peut-être été possible en 1521, en 1522, à une heure où le luthéranisme n'était guère qu'une protestation, où l'individualisme de ses docteurs laissait flottantes les doctrines, où la révolution savait mieux ce dont elle ne voulait pas que ce qu'elle voulait être. Comme le pensait Érasme, une réforme énergique des abus n'eût-elle pas sauvé alors l'unité chrétienne? En 1536, il est trop tard. La religion nouvelle avait grandi. Elle avait lutté, elle avait souffert. Elle comptait ses « martyrs » comme ses « apôtres ». Les confessions

1. C'était, nous l'avons vu, l'opinion des zwingliens, mais c'est aussi celle de l'empereur. Cf. Cardauns, *Zur Geschichte Karls V in den Jahren 1536-1538*, p. 59. Note de Charles-Quint (1535) sur le voyage de Mélanchthon. « Cette pratique adinventée comme qu'il soit, [fut] pour empescher lad. indiction » du concile.



de foi avaient précisé ses croyances, les intérêts politiques s'étaient appuyés sur ses confessions de foi. Une jeune Église était apparue qui aspirait à remplacer l'autre, à représenter seule la vérité chrétienne. Entre elle et le catholicisme, quelle union était possible? Les intérêts se concilient, les dogmes se combattent. Les modérés des deux partis pouvaient se tendre la main, rêver le baiser fraternel des croyances, dans l'unité large de l'Évangile et du Symbole. Le catholicisme n'en était plus à ce stade primitif auquel la Réforme prétendait le ramener, et, derrière eux, les dominant, les dirigeant, se dressaient toujours les formules impérieuses qui les mettaient aux prises : l'autorité souveraine de l'Église, l'autorité exclusive de la Bible. Importait-il beaucoup que le concile se tînt en Italie ou en Allemagne, que les protestants y fussent admis ou en fussent exclus? Toute transaction n'eût été qu'une abdication, dans cette impuissance où se trouvaient les deux ennemis, autrement qu'en cessant d'être, de se réconcilier.

Cet échec devait provoquer une autre politique. A la veille de la lutte, les forces religieuses se concentrent.

Déjà, par un phénomène remarquable, dans la Réforme même, toutes ces confessions éparses vont chercher à se rejoindre et à se coaliser. En 1536, au moment où Paul III préparait le concile, la concorde de Wittenberg avait réuni les luthériens et Bucer. En 1537, cette formule, largement interprétée, avait obtenu l'adhésion des zwingliens de la Suisse. De son côté, Henry VIII songeait à se rapprocher plus étroitement des États scandinaves et de la ligue évangélique. — A son tour, par un mouvement semblable, le catholicisme est contraint de se replier sur lui-même, de grouper toute ses énergies, de resserrer son unité. Il s'organise pour se défendre. La question religieuse commençait ainsi à séparer en deux groupes les puissances de l'Europe. Seule, la France devait rester fidèle à sa politique nationale. Mais pour combien de temps? Cette situation nou-

velle allait peser sur ses desseins et donner à sa politique religieuse un nouveau cours.

De 1530 à 1535, la royauté, appuyée sur le réformisme, avait pu librement régler son jeu. Avec Paul III, Rome ne se laisse plus diriger, elle dirige. Elle a repris en main l'autorité. Jamais son prestige n'a été plus grand ni son intervention plus pressante. Le centre est restauré autour duquel vont graviter les clergés et les États restés fidèles. Et cette fois, clergés et souverains ont à compter avec la clairvoyance et le génie. Paul III peut avoir des faiblesses pour sa famille, songer à la grandeur de sa maison comme à la liberté de l'Italie. Mais ce pontificat religieux est dominé tout entier par une pensée : la restauration de l'Église. Toute son action converge vers ce but : le concile. Or, point de concile, sans l'accord des princes catholiques. Dès son avènement, Paul III avait proclamé la nécessité de la paix. Et dès le début aussi, il va se jeter entre les ambitions rivales de François Ier et de Charles-Quint, pour tourner leurs forces unies contre les ennemis du dedans ou du dehors, le protestant ou le Turc.

A cette politique de neutralité, il devait s'attacher d'une main ferme, attendant, préparant l'heure d'une médiation. Dès février 1535, il en fait aviser le roi par son nonce, Carpi [1]. Et il confirme ses déclarations par des actes. Il empêche une agression française contre Charles-Quint, occupé à l'expédition de Tunis; dès le retour de l'empereur (septembre), il va le tâter sur ses dispositions à un rapprochement avec la France [2]. Quelques mois plus tard, lorsqu'à la mort du duc Francesco Sforza se réveillent nos convoitises sur le Milanais, le pape essaye de trouver un compromis.

1. A. V., Nunz. Gall., f° 84 (17 févr. 1535) : « Circà la neutralità che S. S. promette « le roi » [ha] lodato ».

2. Mission de P. L. Farnèse auprès de l'empereur. Cardauns, ouv. cit. Instructions de Charles-Quint (sept. 1535), p. 52. Charles-Quint à Cifuentes, p. 59.

Pour s'assurer les passages des Alpes en même temps qu'une monnaie d'échange, François Ier s'était hâté, en mars 1536, d'envahir la Savoie. Fidèle à son attitude, Paul III n'intervient pas, et quand, le 17 avril, l'empereur, en plein consistoire, fait une déclaration violente contre le roi, il s'ingénie à en atténuer l'effet[1]. Malgré ces efforts, la guerre était devenue inévitable (juin). Elle était à peine engagée, que le pape s'employait de nouveau à désarmer les souverains.

Effort nécessaire, car le conflit venait de le contraindre à proroger le concile. Tout donc devait être mis en œuvre pour restaurer la paix. Aussi bien peut-on entrevoir la pensée de Rome dans l'avis donné, dès septembre 1536, à l'empereur par ses conseillers, de mettre fin à une lutte qui, sans réduire la France, ne pouvait qu'affaiblir l'Empire et le catholicisme[2]. Cette attitude avait irrité au plus haut point Charles-Quint qui se plaignait amèrement des tendances françaises du pape[3]. Mais la curie ne déviait point de sa ligne. Paul III agit et insiste[4]. Il avait compris que l'intérêt de la France, comme aussi celui de la papauté, était que l'équilibre des forces fût rétabli en Italie. Cette solution qu'il cherchait, il se sent assez fort, en avril 1537, pour la soumettre aux deux rivaux. Puisque le Milanais était l'enjeu de la lutte, pourquoi ne point le neutraliser, sous l'influence

1. Lanz, *Correspondenz.*, t. II, n° 428. L'empereur à Hannart, son ambassadeur en France (17-18 avril 1536).

2. *Id.*, *ibid.*, n° 446 (oct. 1536). Pendant « ladite guerre, non seulement l'affaire de la foy ne se remédiera, mais... les desvoyez... y attireront le surplus, et desia... ont fait plusieurs assemblées pour non approuver le concille ».

3. *Id.*, *ibid.*, n° 447. Instructions de l'empereur à Mathias Held (oct. 1536). Le pape veut demeurer « neutral, jusques il voye plus avant le tort de l'ung ou de l'autre... et soubz ceste couleur encouvre l'inclinacion nayve que de tous temps... il a eu au cousté de France ». — En revanche, notre ambassadeur à Rome, Dénonville, écrivait au Grand Maître, le 18 novembre. « Il n'est possible que [S. S.] soit mieux avecques le Roy qu'elle est. » B. N., Fr., 5145, f° 26.

4. Rainaldi, t. XXXII. Paul III au Grand Maître (14 oct.) — à l'empereur (15 févr. 1537), p. 403, 445.



française? Et pourquoi Charles-Quint n'en reconnaîtrait-il pas la possession au dernier fils du roi, le duc d'Orléans-Angoulême, en unissant le jeune prince à la fille du roi des Romains, Ferdinand d'Autriche[1]? Ces ouvertures, non moins que l'épuisement de leurs forces, avaient fini par incliner les adversaires à un accord. Dès décembre 1537, des conférences s'étaient ouvertes entre les représentants de la France et ceux de l'Espagne. Elles réussirent à faire conclure une trêve. Mais leur effet plus lointain eut une bien autre importance. Paul III arrivait à ses fins. Le 18 juin 1538, il se rencontrait avec le roi, à Nice; le 14 juillet, l'entrevue d'Aigues-Mortes rapprochait François Ier et Charles-Quint. La question du Milanais était réglée; nous rendions au duc de Savoie ses possessions; l'empereur et le roi se promettaient enfin une inviolable amitié et un mutuel appui[2]. Montmorency pouvait écrire le 18 juillet : « Par ce qui se pourra ensuivre de lad. entrevue... se peuvent doresnavant estimer les affaires de l'ung et de l'autre une mesme chose[3] ».

Après plus de seize ans de guerre ouverte ou occulte, c'était bien l'alliance impériale. Le roi n'avait pas entendu, il est vrai, sacrifier ses alliés, les luthériens et l'Angleterre. Au moment même où il négocie avec Paul III et avec l'empereur, il continue ses assurances d'amitié à la ligue. Mais le parti de la paix triomphait, celui de la reine, de Montmorency, devenu connétable, et, avec le parti de la paix et du rapprochement avec l'Espagne, celui de « la foi ». A Nice, François Ier avait promis à Paul III des mesures fermes contre l'hérésie. A Aigues-Mortes, le roi et l'empereur avaient examiné ensemble « les remèdes des affaires publiques ». Ils s'étaient mis d'accord pour « en premier lieu persuader aux desvoyez... de se réduire et accorder

1. Dénonville à Montmorency (14 avril 1537), f° 49 v°.

2. Voir sur ces faits : Decrue, *Anne de Montmorency*, Paris, 1885, p. 338-356. — Pastor, t. V, p. 197-203.

3. Decrue, ouv. cit., p. 356.

amyablement » et, s'ils refusaient, d'y « tenir la main »[1]. Dans la politique intérieure un changement profond va s'accomplir.

Désormais, entre la royauté et la Réforme, la rupture décisive et violente est consommée. Le régime de tolérance relative établi en 1530, sanctionné par les édits de Coucy et de Lyon, va prendre fin. En réalité, qu'avait-il donné? Les lettres d'abolition n'avaient pas réussi à faire rentrer les fugitifs dans le royaume[2]. Seuls avaient abjuré les indécis, les timides, ceux qui s'étaient enrôlés sans conviction profonde dans les rangs des novateurs, ceux qui y avaient été refoulés par des inimitiés personnelles ou des dénonciations injustifiées. Les autres, les chefs, les militants, n'avaient point voulu d'une amnistie payée du prix de leurs croyances. Les mesures d'apaisement n'avaient servi à rien, ou plutôt, qu'à l'hérésie elle-même. La politique de concorde avait échoué, aussi bien au dedans qu'au dehors.... Terrible argument que les partisans de la politique de combat faisaient bruyamment valoir. Partant, l'agitation recommence et leur ton s'élève. Toutes les haines populaires, jusqu'alors contenues, s'éveillent peu à peu. A la fin de 1538, le gouvernement anglais peut se plaindre à notre ambassadeur que Henry VIII est « blasmé et diffamé par la France de hérésie ». Et il n'est point seulement accusé de tyrannie « et cruaulté... entre le vulge et populaire, mais aussi entre les principalles personnes » et jusqu'en plein conseil du roi[3]. Les procès et

1. Lanz, *Correspondenz*, t. II, n° 458. L'empereur à la reine de Hongrie (18 juillet).

2. Le roi constate le fait dans le préambule des lettres du 16 déc. 1538 « Combien que... grand nombre d'iceulx délinquans ayent abjuré lesdites hérésies..., néanmoins les aucuns y sont depuys retournez, les autres ont persévéré et continué... » B. P. F., 1889, p. 73.

3. Lanz, *Correspondenz*, II, n° 465, Chapuys (l'ambassadeur impérial en Angleterre) à Charles-Quint (10 janv. 1539). L'entrevue du ministre anglais, Cromwell et de l'ambassadeur de France était du 30 décembre précédent.

poursuites contre les « luthériens » se multiplient. A Dijon, à Toulouse, à Bordeaux, à Rouen, les rôles des cours sont de plus en plus chargés des délits de croyance. A Paris, se renouvelle le spectacle des supplices. En avril 1538, un libraire Jean de la Garde et plusieurs autres « luthériens » sont exécutés[1]. Ces rigueurs particulières allaient entraîner la législation et, cette fois, c'est par des édits généraux que le gouvernement royal va intervenir.

Vers la fin de 1538, des lettres sont promulguées pour la Savoie. Le roi y fait défenses de « dogmatizer, prescher, « tenir parolles tant en privé qu'en public », sous peine de confiscation et de mise à mort. Ordre est donné à tous les seigneurs et châtelains de publier l'édit dans leurs terres[2]. Le 16 décembre, des instructions adressées pour le Languedoc, au parlement de Toulouse, enjoignent au procureur général d'informer sur ceux qui propagent l'hérésie, vendent, achètent, colportent, détiennent des livres défendus, ou qui, après avoir abjuré, reviennent à l'erreur. Que, vers la même époque, des édits semblables aient été envoyés à d'autres cours souveraines on ne saurait le démontrer, mais à coup sûr, dans un grand nombre de diocèses, des lettres spéciales durent inviter les évêques à « s'enquérir » des fauteurs des hérésies et à « procéder à la vérification, pugnition et correction d'icelles[3] ». Le 24 juin 1539, un édit général réglait enfin la procédure à suivre dans les procès de religion[4].

C'était le premier acte appliqué à tout le royaume. Jus-

1. Herm., IV, n° 702. Le premier président Lizet au chancelier.

2. Voir dans B. P. F. (1894) le texte et le commentaire qu'en donne M. Hauser.

3. Les lettres ont été publiées par M. Weiss, B. P. F., 1889, p. 70 et suiv. L'édit du 24 juin 1539, fait allusion à des lettres semblables adressées dans les autres ressorts.

4. Voir le texte et les commentaires de l'édit dans l'article cité de M. Weiss (p. 238). Nous croyons que, par les « gros personnages » dont parle le roi, il faut entendre surtout les seigneurs locaux dont plusieurs, nous l'avons vu, avaient déjà adhéré aux doctrines nouvelles.

qu'alors le roi s'était borné à intervenir dans des cas particuliers, dans une province, dans une ville, à la demande surtout des autorités locales. Par l'édit de juin, dans toute la France, l'hérésie est proclamée hors la loi et des mesures rigoureuses sont prises pour la combattre. Le roi rappelle aux évêques qu'ils ont le devoir de la poursuivre. Il menace ses fonctionnaires ou ses sujets, les « gros personnages qui secrètement la favorisent ». Surtout, il met en mouvement l'armée judiciaire. Concurremment avec les cours souveraines, d'abord seules compétentes, les baillis, les sénéchaux, leurs lieutenants généraux pourront connaître des cas, les juger, « sans aucunement attendre les degrés d'appellation ». La seule garantie reconnue aux prévenus est la présence d'un conseil qui statuera avec le juge unique. Le quart des biens confisqués était donné aux dénonciateurs. Mesure odieuse qui n'allait point tarder d'ailleurs à être rapportée, mais qui assurait un détestable encouragement aux vengeances locales, une prime à la haine comme à la délation.

La politique d'apaisement est donc bien finie. Mais cette évolution de la royauté n'est déjà plus la seule. Elle entraîne à sa suite le réformisme et les lettrés.

De 1520 à 1534, le tiers parti a pu, sinon s'unir à la Réforme, au moins s'en rapprocher, combattre avec elle les mêmes ennemis, défendre avec elle certaines idées communes, et, dans son rêve d'unité, pousser très loin, trop loin peut-être les concessions aux idées, les complaisances pour les personnes. Mais, par le petit nombre de ses adeptes, l'anarchie de ses doctrines, l'isolement des cas, l'hérésie ne semblait point alors aux modérés la menace prochaine. Un plus grand péril les inquiétait que celui de la foi, celui de la culture. Dans l'intransigeance des théologiens, ils voyaient moins le dévouement à l'orthodoxie que la haine de l'humanisme. La défense religieuse étant aussi une réaction intellectuelle, une première tâche s'imposait, dominait tout : sauver les conquêtes légitimes de l'esprit humain. — En



1538, les événements ont marché. D'une part, le triomphe de la Renaissance dans les esprits, dans les conseils de la couronne, dans ceux de la papauté même, a mis hors de cause le progrès intellectuel. Sur ce point, la partie est gagnée. La confusion, tant redoutée par Érasme, si exploitée par les intransigeants, entre l'hérésie et les Lettres, n'est plus à craindre. Toutes les acquisitions de l'humanisme sont sauves, la transformation des méthodes, le retour à l'Écriture ou aux Pères; la plupart des idées chères au réformisme vont être consacrées : le concile supprimera les abus des institutions, des mœurs, de la piété. — Mais, d'autre part, l'hérésie est devenue elle-même une interprétation nouvelle du Christianisme, une forme nouvelle d'Église. Elle a détaché de l'unité la moitié de l'Europe. Entre ces confessions religieuses et la religion traditionnelle, il faut choisir. — En restant, en voulant rester dans le catholicisme, le parti réformiste s'est prononcé. Or, se prononcer, c'est déjà combattre. Il avait pu accomplir, parallèlement à la Réforme, la première partie de sa tâche : l'autre va l'opposer à la Réforme. Après la culture, c'est en effet l'unité qu'il doit défendre. Et ses chefs ont conscience de ne la défendre qu'en préparant l'assemblée libératrice qui restaurera l'ordre et raffermira la foi.

Sous la poussée des événements, le réformisme était ainsi appelé à se mouvoir sur un autre plan. Et, à mesure même que s'étendait son influence sur la direction de l'Église, se disciplinaient ses méthodes comme ses aspirations. Simple parti, il n'engageait que lui-même. Avec le pouvoir commençaient les responsabilités. Il n'avait plus à lutter pour les réformes, mais à accorder celles qui étaient possibles, et le devoir de défendre l'Église lui imposait celui de grouper en un faisceau toutes les forces intellectuelles et morales qui pouvaient la servir. Naturellement, dans ce mouvement de concentration, les écrivains, qui suivent le roi ou les évêques, vont être entraînés à leur tour.

Les humanistes peuvent ne renoncer ni à leurs idées, ni à leurs préférences, ni à leurs amitiés. On leur réclame, du moins, des arrhes de loyalisme. Dès 1536, la régression commence donc, où va peu à peu s'éteindre l'ardeur des attaques contre les traditions, les dévotions populaires, les ordres religieux et les corps constitués. Nos lettrés n'oublient point que Marot, tout protégé qu'il soit par la Cour, n'a pu rentrer en France qu'au prix d'une abjuration, qu'un des leurs, Despériers, a été inquiété, en 1538, pour son *Cymbalum mundi*. Partant, ils baissent la voix et rentrent dans le rang. On a remarqué qu'en 1538, dans une seconde édition des *Nugæ*, Bourbon a supprimé cette pièce hardie « au Dieu très puissant et très bon », qui attaquait la papauté, le culte matériel des saints, la corruption cléricale; il la remplace par une ode insignifiante à la Vierge[1]. Mais Bourbon n'est pas le seul. Les deux écrivains les plus libres, Dolet et Rabelais, croient prudent de jeter du lest. Pour faire figure de spiritualisme, le premier écrit, en 1538, son *Genethliacum*, petit poème où il se prononce pour la croyance en Dieu, l'immortalité de l'âme, et ce pur lettré va imprimer le *Caton chrétien* et l'*Imitation*. A son tour, Rabelais se corrige. Que l'on compare la seconde édition du *Pantagruel* et du *Gargantua*, celle de 1542, aux textes primitifs de 1532 et de 1533! Si l'auteur n'enlève rien au fond de ses doctrines, avec quel art il émousse ses critiques! Les ironies audacieuses contre certains passages de la Bible ont disparu; les attaques trop directes contre la Sorbonne sont supprimées. Il n'est point jusqu'aux livres de spiritualité eux-mêmes, réimprimés alors, qui ne reçoivent une empreinte plus catholique. Une nouvelle édition des « Exhortations de

1. Sur cette régression de l'humanisme, voir Hauser, *Études.... De l'humanisme et de la réforme*, p. 40. M. Hauser a cité d'autres exemples des changements apportés aux *Nugæ* par Bourbon. — Cette régression n'est pas une « palinodie ». Jamais ces écrivains n'ont été protestants. Elle se rattache au mouvement général de concentration qui se fait dans le catholicisme comme dans la Réforme.

2. Sur ces suppressions, cf. Plattard, *Rev. des Ét. Rabelaisiennes*, 1910.



Meaux » parait en 1536, mais Lefèvre ou, vraisemblablement, son éditeur, y ajoute les Évangiles et les Épitres des offices des saints. On ne pourra plus douter que l'auteur ne croie à leur intercession. Des additions analogues sont faites, en 1543, au *Livre de vraye et parfaicte oraison.* Visiblement, tous ces écrivains veulent être, ou paraître en règle avec l'orthodoxie. Ils sont d'un côté, la Réforme de l'autre. Le temps n'est plus éloigné où Rabelais attaquera les « démoniacles Calvins, imposteurs de Genève », et où Calvin dénoncera l'immoralité, la lâcheté, l'indifférence des humanistes. C'est en pensant à cette rupture ouverte de nos écrivains et de la foi nouvelle que Bèze pourra écrire des gens de lettres, qu'après avoir donné quelque espérance de l'Évangile, la plupart s'étaient retournés contre lui.

IV

Lefèvre meurt au printemps de 1536; Erasme, le 12 juillet. La même année où ces hommes disparaissent, Calvin a publié à Strasbourg l'*Institution chrétienne.* Qu'on rapproche ces dates et ces faits. Il n'en est pas qui montrent, avec plus de relief, la route parcourue depuis un quart de siècle. Une des plus grandes révolutions intellectuelles et morales qui aient prétendu renouveler, enrichir, élargir pacifiquement l'âme humaine, se termine par la scission du christianisme, la guerre des dogmes, le choc formidable des religions.

Un monde finit : un monde commence. La Renaissance a accompli son œuvre éducatrice : la Réforme aspire à imposer la sienne. Nous les avions étudiées séparément, suivant, comme pas à pas, leur rayonnement dans la vie sociale. L'heure est venue maintenant où nous pouvons les juger dans le plan de l'histoire, comprendre dans quelle mesure ces deux mouvements, à la fois si proches et si différents, se sont pénétrés, secondés et opposés.



De ces besoins profonds que la Renaissance avait éveillés dans les esprits, l'humanisme réformateur avait été, dès la fin du xv[e] siècle, l'expression la plus complète. A l'heure même où nul ne désirait, où nul ne prévoyait une rupture, il avait déjà formulé quelques-unes des aspirations nouvelles. Mais, de 1514 à 1520, cette rénovation lente et pacifique était loin d'être accomplie. Le réformisme n'avait pas dépassé son œuvre critique. Il avait proposé une méthode, non une synthèse, soulevé des problèmes plus qu'apporté des solutions. Dans cet enfantement de l'idéal nouveau, il avait remué les âmes sans trouver leur point d'équilibre. La haine des abus, le dédain des traditions, l'inquiétude d'une vérité, l'attente d'une rénovation, toutes ces colères, ces souffrances, ces espoirs venaient se fondre, en tumulte, dans le désir, âpre et confus, des réformes. Et ce désir même restait comme en suspens. Aucune direction positive qui le prît à la remorque. L'autorité se taisait. La scolastique était condamnée dans l'élite : elle se survivait dans les écoles; il était permis de railler les abus : nul n'osait les détruire. Les sociétés, comme le corps humain, connaissent ces crises de croissance où dans l'organisme troublé jusqu'aux profondeurs, la nature mystérieuse et créatrice semble hésiter elle-même sur son travail. L'Europe en était à cette étape. Elle savait ce dont elle ne voulait pas, non ce qui pouvait être. Elle secouait les parties mortes du passé, incertaine des formes nouvelles qu'allaient prendre les germes vivants.

Ce fut l'heureuse fortune de Luther de paraître à cette heure. Fût-il venu plus tôt, ou plus tard, son œuvre eût été vaine : plus tôt, elle eût dépéri, sans racines dans les consciences; plus tard, elle eût avorté, sans intérêt pour les esprits : ici, inféconde, là, superflue, l'évolution intellectuelle et morale étant trop peu avancée ou venant de se finir. En 1520, la Réforme profitait, au contraire, de ces incertitudes comme de ces aspirations. A beaucoup, elle s'annonçait, à ses débuts, comme l'épanouissement du réformisme. Elle-



même parlait sa langue, répétait ses griefs, combattait ses ennemis. Le réformisme prétendait ramener les esprits à l'étude des Écritures ou des Pères; la Réforme ne reconnaît d'autre maître que le Livre divin et se proclame l'héritière de l'augustinisme. L'un s'écartait des spéculations métaphysiques pour se replier sur l'étude de la vie morale et des rapports individuels de Dieu et des hommes; l'autre pose comme point de départ de sa théologie le problème de notre justification et de notre salut. Celui-ci souhaitait une religion intérieure, plus libre, plus large, où à la contrainte du dehors se substituât la contrainte morale de la conscience et de l'amour; celle-là prétend restaurer la grande charte de la liberté chrétienne et émanciper les âmes qu'elle soumet à la foi. Revendications communes qui faisaient croire à Luther qu'Érasme pouvait, devait être à ses côtés. On ne saurait s'imaginer la force que ces contacts donnèrent à la révolution religieuse. Tout au plus celle-ci fut-elle envisagée d'abord comme une forme plus populaire, plus vivante, plus hardie du réformisme. Mais son message n'effrayait plus des âmes que la culture savante avait détachées du passé et que l'espérance livrait à l'inconnu redoutable des généreuses innovations.

Cette équivoque qui avait permis au schisme de naître, contribue encore à le propager.

On ne saurait être surpris que, dans cette période anarchique et trouble, où le vieil ordre intellectuel se dissout, une foule d'esprits aient hésité, tâtonné, dans l'angoisse d'un changement dont la nécessité était admise, dont nul ne prévoyait encore les directions. Ce beau mot de Réforme n'était qu'un signe de ralliement auquel chacun donnait un sens; derrière lui se mêlaient, en désordre, des idées légitimes et des initiatives téméraires, des élans enthousiastes et des passions séditieuses, la volonté d'améliorer, celle de s'affranchir. Nul fait plus évident en France, où, entre tous les novateurs, on peut découvrir, sur bien des points, des rapports étroits.



C'est en partie dans les milieux intellectuels que la croyance nouvelle se propage : à Poitiers, à Montpellier, à Toulouse, dans l'université, à Bordeaux, à Nîmes, dans les collèges, à Lyon, dans les cercles lettrés. Baduel, Calvin, Olivétan, R. Estienne, Cordier ont été des humanistes. Et parmi ceux mêmes qui n'ont point adhéré aux doctrines nouvelles, combien s'en rapprochent, d'abord par les sympathies, tels Boyssoné, Berauld ou Bunel! — Plus étroite encore est l'affinité avec les mystiques. On a pu attribuer à Lefèvre et Marguerite de Navarre des tendances protestantes. Mais, rien ne montre mieux l'influence de ce courant sur le progrès de l'hérésie, que les concours qu'elle trouve dans les ordres religieux. Briçonnet a pu dire que la Réforme a pris naissance dans le « bissac ». C'est par des moines qu'elle commence : Lambert, Maigret et Sébiville. Et après eux, c'est beaucoup par les moines qu'elle se propage : un frère Thadée, en Languedoc, un frère Ducoudray, en Normandie, un Nicole Méret, en Agenais ou en Guienne. L'épuration même des couvents, en fomentant dans ces milieux le virus de la révolte ou en y ranimant la flamme du sacrifice, a, comme au XIVe siècle, exalté l'individu. A Toulouse, Bourges, Narbonne, le couvent réformé est la ruche où bourdonne l'essaim des croyances nouvelles. Et parmi les victimes des premières persécutions, combien ont prêché « les traditions humaines », avant de payer de leur vie l'adhésion à « la pure parole » de Dieu.

Ainsi, les progrès de la culture, la diffusion des écrits de Budé ou d'Érasme, de Reuchlin comme de Lefèvre, l'éclosion de tant de petits centres de travail, de pensée libre, de spiritualité, et d'un mot, tout l'individualisme de cette société comme ses aspirations réformatrices, ne sont-ils point étrangers au développement de l'hérésie. Mais là s'arrêtent les contacts. Si favorables qu'ils fussent à la révolution religieuse, humanisme et mystique ne la postulaient point. Ils la rendaient possible, non nécessaire. Les deux mouvements



restent toujours distincts par leur origine comme par leur esprit. La Réforme peut devoir beaucoup à la Renaissance intellectuelle ou morale : elle n'en procède point. Elle n'est pas une filiation, mais une déviation.

Le catholicisme avait connu, à d'autres époques, comme au XIIIe siècle, ces réveils de pensée et de vie, d'audaces spéculatives et d'idéal mystique, qui, au lieu de le détruire, l'avaient renouvelé. Et sans Luther, il est probable que la réforme se fût faite peu à peu dans cette Église de la Renaissance, si large, si éprise de beauté et de savoir, véritable directrice de l'esprit humain. Mais ce fut l'œuvre de Luther, tout en se réclamant de ce mouvement réformateur, d'en changer complètement le sens. Il y porte un élément nouveau : sa théologie. Et il ne sort point seulement de l'Église par sa révolte contre l'autorité, mais de la Renaissance elle-même, par ses attaques contre la liberté et la raison.

Nous touchons ici aux points de rupture, et quelque effort que l'évangélisme protestant ait tenté pour se confondre avec le réformisme, dès le début, la séparation est faite. D'avance, la main ferme d'Érasme a tracé les limites. Et dès le début aussi, la plupart des grands représentants de la culture nouvelle sont d'un côté, Luther de l'autre. Ce n'est point sans motifs qu'à l'exemple d'Érasme, ni Reuchlin, ni Moore, ni Vivès, ni Copernic ne se laissent entraîner. En France, si on peut citer les écrivains qui viennent à la Réforme, combien plus grand est le nombre des lettrés qui la repoussent! La Sorbonne n'est pas seule à lutter; c'est par des humanistes que la croyance nouvelle est désavouée ou combattue. Dès 1520, Budé s'est prononcé; sept ans plus tard, un des chefs de l'humanisme français, Germain de Brie écrira contre Œcolampade. Bouchet, Saint-Gelays, Baïf, Rabelais resteront dans le catholicisme, comme plus tard, Ronsard et Montaigne, et comme eux, la plupart des grammairiens, des poètes, des philologues, ceux mêmes qui, à un moment, ont hésité. Les adhésions qu'on rencontre dans



les cercles lettrés ou les universités sont des actes individuels; dans leur ensemble, les uns et les autres restent attachés à la vieille foi.

Quelque intérêt que les écrivains aient eu à ne point déserter l'Église (et ils en ont eu un en effet) des raisons personnelles et égoïstes ne suffiraient point à expliquer un fait aussi général. Seul, l'antagonisme des doctrines va créer l'opposition des partis.

La révolution religieuse avait été, dans son principe, une réaction contre les éléments rationnels de la croyance et le moralisme philosophique. Et quelque effort qu'aient fait plus tard Mélanchthon et Zwingli pour rapprocher la Réforme de la Renaissance, sur un point, toutes les familles religieuses restaient d'accord : la négation du libre arbitre, de l'activité propre de l'âme dans l'œuvre du salut. — Mais aucune doctrine qui soit plus contraire à l'humanisme. Si, au-dessus des divergences de tempéraments et d'idées, il est un principe commun où se retrouve son unité, c'est bien celui de la valeur de l'homme et de la dignité de sa condition. La puissance de notre entendement ou l'autonomie de notre vouloir, oui, voilà en quelque sorte le dogme de la culture nouvelle. Et celui-ci est d'autant plus enraciné dans les esprits français qu'il n'est point seulement en eux une greffe de la Renaissance, mais comme le germe héréditaire qu'ils ont reçu de leur pays.

Le génie français a toujours été attaché à la philosophie de l'action. Et cette philosophie, il n'a pu la concevoir sans ses deux éléments constitutifs : la raison comme la liberté. Dans le conflit séculaire des doctrines, la France a représenté contre les affaissements du pyrrhonisme ou les égarements du mysticisme, cette croyance robuste et saine. Au v[e] siècle, elle avait déjà au problème posé par saint Augustin formulé sa solution propre, celle de Lérins, l'accord entre la grâce et la nature ; et elle a fini, sinon par repousser, tout au moins, par limiter l'augustinisme. Au XIII[e] siècle, si la spé-



culation se tourne vers Aristote, c'est que, de toute l'antiquité, il est le penseur qui a le mieux analysé nos facultés de connaître comme d'agir. Et dans aucun pays peut-être, sauf en Angleterre, la scolastique n'a poussé aussi loin ses analyses morales. Au XVI[e] siècle, c'est encore sous cette forme d'un moralisme que la culture classique nous est rendue. Nos écrivains n'y cherchent point une théorie des choses, mais des enseignements et des exemples. Ils sont indifférents à l'idéologie d'un Platon ou à la métaphysique d'un Aristote. Ils leur demandent ces vérités d'expérience et ces règles de conduite dont vit l'humanité. Philologues ou poètes, tous sèment leurs écrits des sublimes lieux communs de la sagesse. Il n'est pas de livre qui soit plus lu, plus admiré, plus commenté que les *Adages*, parce que nul n'est un monument plus pur élevé à la primauté de l'homme, à sa puissance d'héroïsme, comme de vertu.

C'est cette tradition intellectuelle non moins que la culture classique, qui va entrainer les humanistes à défendre l'idée de liberté. Sur ce terrain, ils se rencontrent avec l'École, et ils combattent tout près de ces Maîtres qu'ils attaquent si violemment ailleurs. C'est en 1525 que Hangest se fait l'avocat du libre arbitre, mais Bouëlles, un an plus tard, en écrira à son tour l'apologie. Budé consacrera des pages entières de son dernier livre à le démontrer, et il n'hésitera pas à chercher ses armes dans l'arsenal des théologiens. Il n'est point jusqu'à nos mystiques qui ne restent dans la tradition générale. Comme Lefèvre et Marguerite, ils peuvent bien réduire notre « libéral arbitre », proclamer la faiblesse de l'homme, son anéantissement. Leur doctrine n'implique, nous l'avons vu, ni la nécessité du péché, ni le mécanisme de la grâce. Ils nous demandent l'effort et laissent notre salut entre nos mains. Un autre écrivain, Bérauld, un augustinien cependant, achèvera de définir cette croyance du réformisme. De l'affirmation de la liberté humaine, il tire déjà la doctrine du progrès. Que l'homme soit perfec-



tible dans ses connaissances comme dans ses mœurs, il n'est point de principe plus opposé à celui de la corruption irrémédiable de la nature ou de l'automatisme de la foi.

Cette croyance humaine n'est pas la seule qui sépare notre Réformisme de la Réforme. Il y en a une autre : l'idée de l'unité.

A cette idée, érudits et lettrés sont préparés par leur culture même. Par ce fait qu'il a établi une discipline universelle, qu'il parle une langue universelle, qu'il s'élève lui-même au-dessus des patries comme des écoles, l'humanisme était, malgré l'individualisme de ses représentants, un principe d'union. Il ne travaille pas au morcellement des esprits, mais à leur entente. Il est, il peut se croire une autre forme du catholicisme : celui du savoir. Or, à l'unité de la culture devait répondre l'unité de la croyance, et nulle part, plus qu'en France, cette conviction n'est répandue. Une foi simple, qui soit en dehors des « sectes », des « écoles », des « disputes », des « opinions » et des « schismes », un christianisme qui ne se réclame ni de Scot, ni d'Occam, ni de Luther, ni de Zwingli, une croyance puisée aux vérités les plus générales de l'Évangile, comme aux traditions les moins contestées de l'Église, voilà l'unité que rêve l'élite. Idée profonde et forte qu'Érasme a déjà exprimée, que reprennent à leur tour nos écrivains. Elle est celle de Budé, mais aussi de Marguerite. Elle est le vœu des poètes, d'un Marot, d'un Voulté, d'un Bourbon. Et le moins suspect d'entre eux, Maigret, pourra écrire ces vers qu'ils pensent tous. « Entre tant de dogmes, de sectes, de sophistes qui varient eux-mêmes, je tenais avec sécurité la voie moyenne. » — Mais cette unité intérieure, comment la concevoir sans l'unité visible, et cette unité visible où la chercher, sinon dans l'Église établie, celle que les siècles ont constituée et qui peut seule montrer ses titres à l'héritage du fondateur?

Ce sentiment grandit au spectacle des divisions de la Réforme. Et quelle est son emprise sur les âmes, sur ces



consciences cultivées et délicates, qui examinent et s'examinent elles-mêmes, aucun document ne le révèle mieux qu'une lettre célèbre de du Tillet à Calvin. Ce prêtre, cet humaniste, ouvert aux souffles nouveaux, entraîné par la noblesse de ses illusions vers l'hérésie, avait fini par subir l'ascendant de Calvin et par le suivre à Genève. Mais, pendant trois ans, il a comparé et réfléchi. En 1538, il revient en France, décidé à rentrer dans le catholicisme. Et pourquoi? Lui-même va nous l'apprendre. Il ne peut croire que cette Église où il est né, où il a grandi, ait été « destituée de la vérité de Dieu et de sa grâce ». Mais où il y a « ministère de Dieu, il y a église de Dieu » et, où est l'accord, là est la certitude. « L'église catholique est columne de vérité, car le bien uni consentement d'icelle est infaillible soustènement et pleine assurance de vérité. » — Ainsi, quelque « infinis » que soient les abus, si « affectionnés » qu'ils soient à « la pureté » de religion, tous ces esprits d'élite ne pensent point que l'unité doive être sacrifiée aux réformes. Ils espèrent et ils attendent : et pour cette « correction » profonde, mais pacifique, qu'ils rêvent, c'est encore à l'autorité qu'ils se confient. Ils peuvent railler les théologiens et les moines : leurs critiques s'arrêtent devant le sacerdoce. Ils osent discuter et proposer : ils ne s'arrogent point le droit de conclure. « Je soumets mes commentaires au jugement de l'Eglise, déclare Bérauld, comme tout ce que j'ai écrit, comme tout ce que j'écrirai encore. » Dans ce déchaînement général des passions, c'est même vers Rome que le réformisme regarde. Ces évêques, si jaloux de leurs droits, forment (et l'étranger le remarque) l'épiscopat le plus soumis; ces écrivains si hardis, si âpres parfois dans leurs critiques, gardent au fond du cœur le culte de la Ville éternelle. Rabelais y séjournera avec amour. Bourbon portera envie à ceux qui s'y rendent et écrira : « Il est facile d'y aller, moins facile d'en revenir ». Le charme de Rome opère toujours. Pour ces dévots de la beauté antique, elle n'est point seulement



l'héritière des Apôtres, mais des sages, l'autel sacré où se garde la flamme qui éclaire, qui anime la partie pensante de l'humanité.

Et enfin, c'est un autre trait de ce grand parti qu'attaché à la doctrine de la liberté, de l'unité catholique, il n'entend point se séparer de la nation.

National, il l'est par son culte monarchique. Prélats, magistrats, lettrés, tous ces hommes qui représentent l'esprit nouveau, sont groupés autour du trône. Il sont avec le roi, ce qui est être avec la France. Et on peut dire qu'ils suivent son impulsion, autant qu'ils la préparent. Dans le conflit des doctrines, la croyance, l'attitude du roi régleront leurs croyances comme leur attitude. — National, le parti l'est dans sa politique. Il lui a fallu toute la largeur de ses idées, la souplesse de ses mouvements, l'intelligence de ses chefs pour ne point sacrifier à l'intérêt apparent du catholicisme l'intérêt permanent du pays. C'est par lui, avec lui que la royauté a pu pratiquer l'essai de concorde et le système des alliances évangéliques. Et si, dans cette tentative s'affirme le dessein de servir la paix et l'unité religieuse, c'est toujours par les mains de la France et avec les moyens les plus conformes à son génie. — National, le réformisme le sera encore dans l'universalité même de sa culture. Notre Renaissance française se fait gloire de ne rien devoir à l'étranger. Elle se flatte d'être hors de page et hors de pair. Elle affirme son originalité comme sa primauté. — Cet esprit, nous allons le retrouver dans sa conception des réformes. Dans la mesure où elle le peut, elle entend laisser une effigie nationale à son idéal religieux.

Un de ces lettrés, Bunel, a défini admirablement cet état d'âme. « Il faut tarir la source d'où s'échappent, en torrent, toutes ces sectes.... Ce sont nos mœurs corrompues, c'est notre négligence qui a laissé passer le fléau. Changeons donc ce qui est corrompu ; ramenons notre vie aux règles de la discipline antique. Mais pour cette œuvre, nous

n'avons rien à demander à l'Allemagne : nous n'avons qu'à attendre tout de nous-mêmes. » — Ce sentiment que le catholicisme français a dans son sein les énergies suffisantes pour se régénérer, que dans ses doctrines, ses traditions, sa hiérarchie sont les éléments d'une renaissance, qu'il est lié enfin aux institutions séculaires, tous nos écrivains le partagent. Dans leur rêve de réformes, ils ne regardent ni vers l'Allemagne, ni vers la Suisse, mais dans leur pays. Ils veulent penser et vivre comme leurs ancêtres, convaincus qu'un changement de religion ne peut que nuire au « progrès » du royaume. Ils ne vont point se mettre à l'école d'un Luther, d'un Zwingli, d'un Carlstadt. Leurs maîtres ou leurs chefs, les voici : ce sont les hommes qui, dans les conseils du roi, à la tête du clergé, représentent la culture et les aspirations nouvelles. Un Budé, le prince, l'honneur de l'humanisme, un Lefèvre, un Roussel, ces apôtres du « pur » Évangile et de la vie intérieure, un du Bellay, un Sadolet, ces princes de l'Église, aussi jaloux de maintenir la pureté de la foi que les conquêtes légitimes de la pensée. Et c'est aussi un Érasme, génie universel, presque français par ses relations, son esprit, ses préférences et à qui la faveur royale et des amitiés illustres ont en quelque sorte donné ses lettres de grande naturalisation. Seul, de toute la Réforme, le nom de Mélanchthon trouvera place dans les œuvres de nos lettrés, mais à l'heure précise où le roi songe à l'appeler en France, et où louer le plus catholique des protestants est encore servir la politique nationale et la cause de l'union.

« Les Français, disait, en 1535, l'électeur de Saxe, ne sont point évangéliques, mais érasmiens. » Aucune définition ne peut mieux définir la réforme modérée, cette vraie réforme purement française, qu'a voulue le tiers parti qui, de 1530 à 1538, a dirigé le pays. Ce parti, il a été un fait propre à la France. Ni en Allemagne, ni en Angleterre, où la Renaissance a compté cependant tant d'illustres représentants, il n'a pu se constituer. En France, le réformisme a réussi,



parce que, précisément, il a été comme l'épanouissement de notre catholicisme et en quelque sorte de la nation même. Et c'est précisément encore, parce qu'il a réussi, qu'il est devenu un élément conservateur. Le réformisme avait pu, et ses ennemis l'en ont accusé, avancer d'abord la révolution religieuse : il contribuera aussi à en retarder la marche. En sauvant la liberté intellectuelle, en répondant aux besoins de réforme, en offrant aux esprits un christianisme large et tolérant, il a gardé dans l'Église, et la plupart des partisans de la culture nouvelle et une foule d'âmes éprises d'un idéal évangélique, et ces chrétiens que leur foi intérieure rendait indifférents aux formes du culte et les penseurs libres qui, n'ayant plus assez de foi pour changer d'église, se sentaient à l'aise dans l'ancienne religion. En devenant enfin avec Paul III l'inspirateur de l'Église universelle, il devait lui rendre le service éminent de sauver par elle, avec elle, la Renaissance, et d'infuser au catholicisme lui-même les germes d'une régénération. — Là s'arrêtera son œuvre. D'autres passions, d'autres hommes vont s'agiter sur la scène du monde. Le grand parti qui avait eu l'illusion de croire à la paix, n'était plus maître d'empêcher la lutte. Et cette lutte, il n'avait pas la force de la conduire, étant plus capable de concilier que de combattre. Il restera donc dans les rangs de la vieille Église, en gardant toutefois son idéal. Mais, comme il s'est formé dans notre pays, c'est aussi en France qu'il va le mieux se survivre : dans ces lettrés ou ces politiques, qui, à travers le XVI[e] siècle, aux heures les plus sombres de nos discordes, croiront à la concorde et travailleront à la préparer.

L'heure en était lointaine encore. Les âmes avaient soif de dogmatisme et d'autorité. Au moment où le concile se réunit, Calvin a parlé. Et c'est l'histoire de cette Église nouvelle, de ses progrès, de ses conquêtes, comme aussi des résistances de la France catholique, qui va maintenant se dérouler à nos regards.



TABLE DES MATIÈRES

LIVRE I

LA DOCTRINE

CHAPITRE I

LUTHER



CHAPITRE II

ÉRASME

CHAPITRE III

LEFÈVRE D'ÉTAPLES



LIVRE II

LES ÉTAPES

PREMIÈRE PÉRIODE

L'ÉCLOSION (1521-1530)

CHAPITRE I

« LE RÉVEIL DE L'ÉVANGILE »



CHAPITRE II

DÉFENSE ET RÉACTION

CHAPITRE III

LA POLITIQUE RELIGIEUSE



DEUXIÈME PÉRIODE

RENAISSANCE ET RÉFORME (1530-1538)

I. *LE RÉFORMISME*

CHAPITRE I

LA RELIGION DES HUMANISTES



CHAPITRE II

PROGRÈS DU RÉFORMISME



II. *L'HÉRÉSIE*

CHAPITRE III

LA « CONTAGION LUTHÉRIENNE »



CHAPITRE IV

L'INFLUENCE ÉTRANGÈRE



CHAPITRE V

FORMATION ORGANIQUE



LIVRE III

LE RÊVE DE L'UNITÉ

CHAPITRE I

LES RAPPROCHEMENTS (1531-1534).



CHAPITRE II

LES NÉGOCIATIONS DE PAIX (1534-1535).



CHAPITRE III

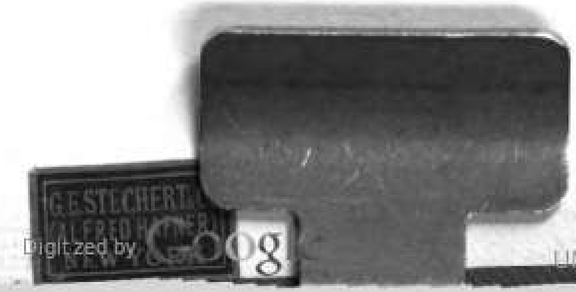
LES RUPTURES (1536-1538).



1920-13. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 6-14.


Digitized by Google






UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 114018697